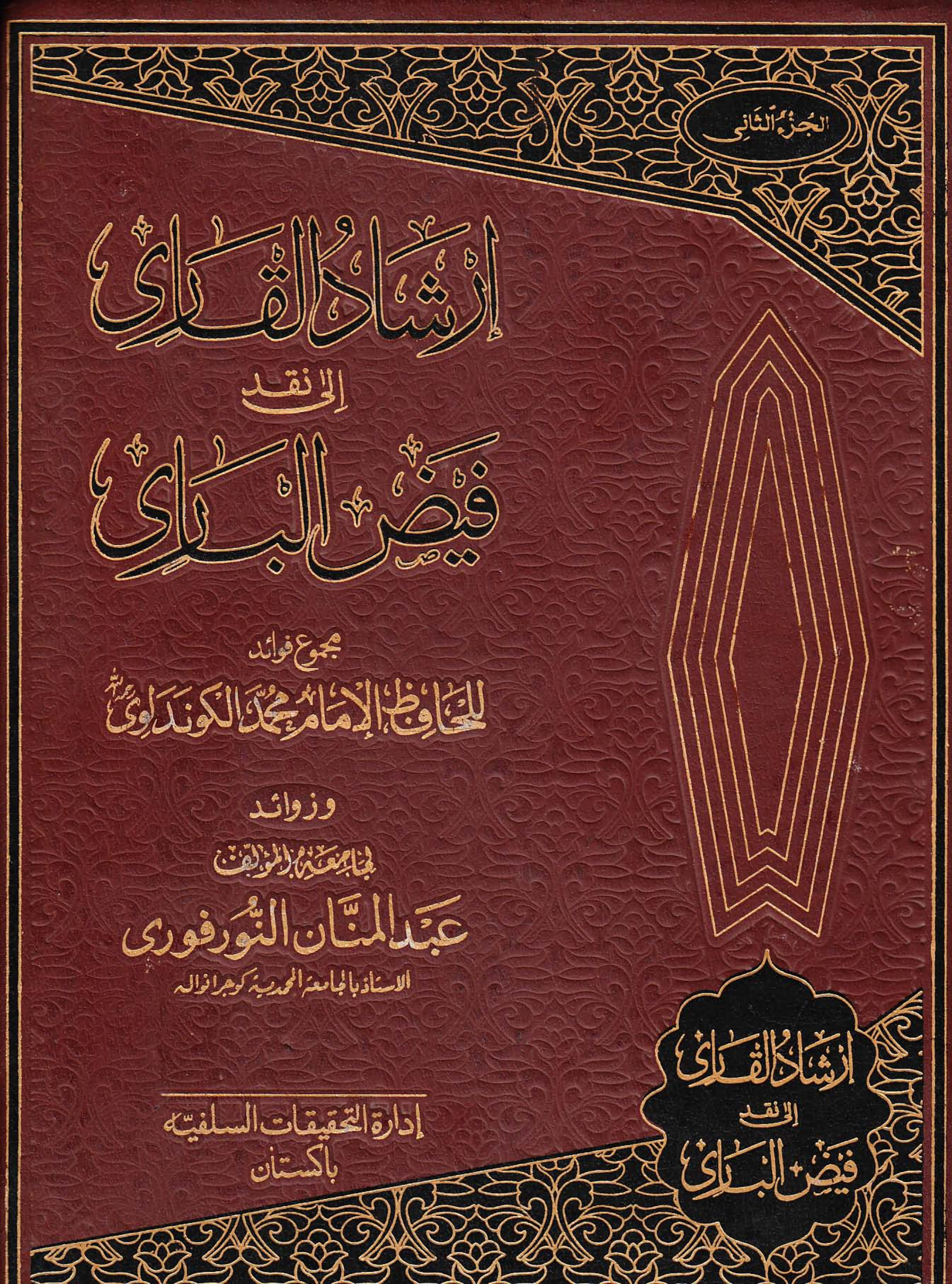
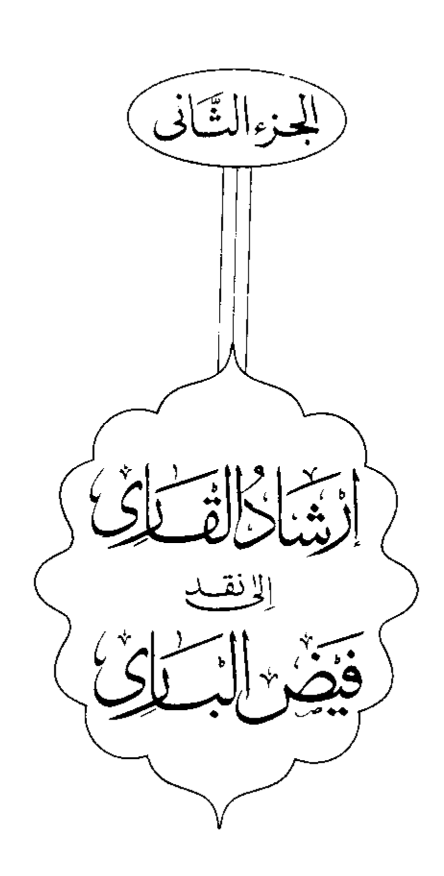
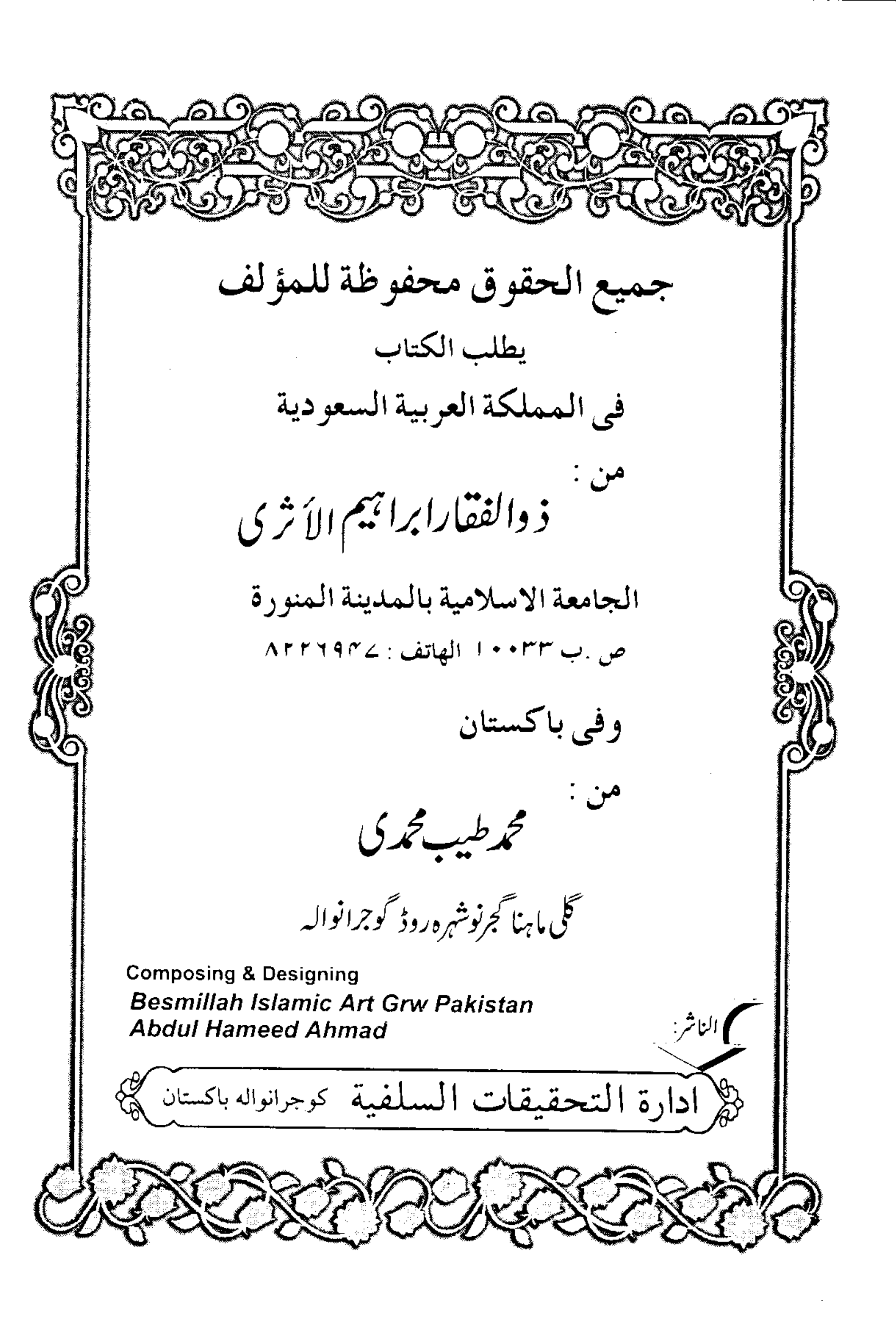


الجزء الثاني
إرشاد القاري
إلى نقد
فيض الباري
مجموع فوائد
للحافظ الإمام محمد الكوندلوي
وزوائد
لبي جامعة المؤلف
عبد المنان النورفوري
الاستاذ بالجامعة المحمدية كوجرانواله
إدارة التحقيقات السلفيه
باكستان
إرشاد القاري
إلى نقد
فيض الباري


الجزء الثانی
ارشاد القاری
الی نقد
فیض الباری



يطلب الكتاب

في المملكة العربية السعودية

من :

ذوالفقار ابراهيم الأثري

الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة

ص.ب ١٠٠٣٣ الهاتف : ٨٢٢٦٩٤٧

وفي باكستان

من :

محمد طيب محمدی

گلی ماہنا گجر نوشہرہ روڈ گوجرانوالہ

Composing & Designing
Besmillah Islamic Art Grw Pakistan
Abdul Hameed Ahmad

الناشر:

ادارة التحقيقات السلفية كوجرانواله باكستان

إرشاد القاري

إلى نقد

فيض الباري

الجزء الثاني

مجموع فوائد

للحافظ الإمام محمد الكوندلوي رحمه الله

وزوائد

لجامعه المؤلف

عبد المنّان النّورفوري

الاستاذ بالجامعة المحمدية كوجرانواله

إدارة التحقيقات السلفيّه باكستان

باب من الدين الفرار من الفتن

٢٨١- **قال** صاحب الفيض : قد يأخذ المصنف - رحمه الله تعالى - لفظا من الحديث ويركب منه ترجمة بقطعة من الحديث - إلى قوله : وغرض البخاري أن صيانته دينه من الفتن وإن كان بعد حصول الدين لكن ليس ذلك من الدين وأجزاءه اهـ (ج ١ ص٩٣-٩٤)

يقول : قال الحافظ : قال الشيخ النووي : في الاستدلال بهذا الحديث للترجمة نظر لأنه لايلزم من لفظ الحديث عد الفرار دينا ، وإنما هوصيانة للدين قال : فلعله لما رآه صيانة للدين أطلق عليه اسم الدين . وقال غيره : إن أريد بمن كونها جنسية أو تبعيضية فالنظر متجه وإن أريد كونها ابتدائية أي الفرارمن الفتن منشأه الدين فلا يتجه النظر اهـ .

وقال الشيخ العيني مجيبا عما قاله النووي : لم يرد بكلامه الحقيقة لأن الفرار ليس بدين وإنما المراد أن الفرار للخوف على دينه من الفتن شعبة من شعب الدين ، ولهذا ذكره بمن التبعيضية ، وتقدير الكلام باب الفرار من الفتن شعبة من شعب الدين اهـ .

ثم في كلام صاحب الفيض نظر من أوجه الأول أن البخاري لم يضف في هذه الترجمة جملة من عنده إلى قطعة الحديث كما يظهر بالرجوع إلى ألفاظ الترجمة وألفاظ الحديث .

الثاني أن البخاري لايجعل الترجمة ولوكانت حديثا بعينه أو جملة منه مستقلة دليلاله على دعوى فضلا أن يجعل ما وضعه مركبا من لفظه ولفظ الحديث وصيره ترجمة دليلا وحجة لما رام إثباته ، بل يجعل ما يذكره في الباب من الحديث دليلا . كذا قيل وفيه ضعف واضح . نعم ما وضعه ههنا في الترجمة لم يجعله دليلا

أصلا ، وإنما استدل لهذه الترجمة التي هي بمنزله دعواه بالحديث الذي ذكره بعد .

الثالث أن قوله : ويدخل عليهامن (تبعيضية) . صريح في أن البخاري إنما أراد بمن في قوله: من الدين الخ من التبعيضية فالقول من جانب الحنفية : إنها ابتدائية . من باب تاويل القول بمالا يرضاه قائله .

الرابع أن قوله : وغرض البخاري أن الخ ينافي قوله قبيل : ويدخل عليها من (تبعيضية) لتكون له دليلا على تركب الإيمان . على أن غرض البخاري ليس ما ذكره ، فتدبر .

٢٨٢ - **قال** بعض الناس : قوله : من الدين الفرار من الفتن . الدين مايدان به وهو الإيمان والأعمال عندنا ، فالدين أعم من الإيمان ، وكذا عند القائلين بجزئية الأعمال للإسلام إذ ليس مذهبهم أن الأعمال هو الإيمان بل انهاأجزاء له . اهـ

يقول : إن كلامه هذا يدل على ثلاثة أشياء الاول أن الدين أعم من الإيمان عند أهل الرأي . الثاني أن الدين أعم من الإيمان عند القائلين بجزئية الأعمال أيضا . الثالث أن الإيمان والإسلام واحد .

أماالثالث فقد سبق ما فيه مفصلا فارجع اليه ، وأما الأولان فلعل مقصوده منهما تقرير استدلال البخاري بأن الفرار من الفتن جزء من الدين وهو أعم من الإيمان ، وجزء الأعم جزء للأخص كما تقرر في موضعه فالفرار من الفتن جزء من الإيمان . وفيه أن الإيمان والدين عند البخاري واحد فلا يحتاج استدلاله إلى تلك المقدمة المذكورة من أن جزء الاعم جزء الأخص حتي يقال : إن تلك المقدمة ممنوعة .

قال الحافظ في الفتح : عدل المصنف عن الترجمة بالإيمان – مع كونه ترجم لأبواب الإيمان – مراعاة للفظ الحديث ، ولما كان الإيمان والإسلام مترادفين في عرف الشرع (يعني عند البخاري) وقال الله تعالى : (إن الدين عندالله الإسلام) صح إطلاق الدين في موضع الإيمان . اهـ

وقال صاحب الفيض : (وزدناهم هدي)ولما كان الهدي والإسلام والإيمان والدين والتقوي كلها شيأ واحدا عند المصنف - رحمه الله تعالى - صح تمسكه من زيادة الهدي على زيادة الإيمان . وقال في موضع : ومعلوم أن الدين والإيمان عند المصنف - رحمه الله تعالى - واحد . اهـ وههنا كلام آخر يتضح لك بالرجوع إلى ما قدمنا ذكره والتأمل فيه فتفكر وتدبر .

باب قول النبي ﷺ وسلم أنا أعلمكم الخ)

٢٨٣ - **قال صاحب الفيض** : العلم والمعرفة واليقين قد يطلق على الأحوال أيضا والعلوم لاتكون أحوالا إلا بعد استيلاء ها وحينئذ تكون عين الإيمان - إلى قوله : فإذا ثبت التشكيك في السبب ينبغي أن يثبت في مسببه أي الإيمان أيضا . اهـ (ج١ص٩٤)

اقول : وفيه أن العلم مقسم والتصديق قسم منه كما قال التفتازاني وغيره .

يقول أولا : إن أهل المعقول قد صرحوا أن الكيفيات النفسانية إن كانت راسخة فملكات وإلافحالات ، فالحال لارسوخ فيه ولا استيلاء فقوله : والعلوم لاتكون أحوالا إلا بعد إستيلاءها . ليس بصحيح على اصطلاحهم وكذا قوله : وإن أريد به هذا النحو من العلم الذي هو من الأحوال .

ثانيا : إن قوله : وحينئذ تكون عين الإيمان . وقوله : فهو عين الإيمان . فيهما أن كلا من العلم والمعرفة واليقين ليس عين الإيمان وإن كان راسخا ومستوليا أما عند القائلين بجزئية الأعمال فظاهر ، وأما عند صاحب الفيض فلأنه قد صرح قبل بجزئية التزام الطاعة للإيمان فإنه قدقال بعد قوله : إن الجزء الذي يمتاز به الإيمان والكفر هو التزام الطاعة الخ : فهذا الذي نبهناك عليه هو حقيقة الإيمان وذلك وإن لم يقرع سمعك لكنه هو الصواب إن شاء الله تعالى فإن هذا الجزء لا يجامع الكفر

بأنواعه أي نوع كان . اهـ

ثالثا : إن قوله : وإلا فالاستدلال منه على الخ فيه أن الاستدلال بجزئية العلم، فإن التشكيك في الجزء يستدعي التشكيك في الكل ، فنفي عينية العلم للإيمان لا يستلزم أن يكون الاستدلال على طريق إلحاق النظير بالنظير .

رابعا : إن قوله : فإذا ثبت التشكيك في السبب الخ فيه منع ظاهر .

خا مسا: إن العلم والمعرفة واليقين التي هي عين الإيمان عنده إنما هي أمور اختيارية لأن الإيمان اختياري، والأحوال أمور غير اختيارية قال صاب الفيض نفسه: ولعل الحب والبغض من الاحوال لأنهما في الأكثر غير اختياريين . اهـ فكيف يكون العلم والمعرفة واليقين التي هي عين الإيمان أحوالا ؟ فتدبر .

٢٨٤ - **قال** : (وأن المعرفة فعل القلب) إن كان المراد من المعرفة هي الاضطرارية كما في قوله تعالي : (يعرفونه كما يعرفون أبناء هم) فهي ليست بفعل - إلى قوله : وإذا جاء عن أحمد -رحمه الله تعالى -مروا به كراما .اهـ(ج١ص٩٤-٩٥)

أقول : ولايرد عى الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - ما أورد على الإمام أبي حنيفة- رحمه الله تعالى - لأن الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - يدخل العمل في الإيمان فلا يرد عليه الآية يعرفونه كما يعرفون أبناء هم بخلاف الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - فإنه لايدخله فيه فترد عليه الاية .

يقول : الفرق بين المعرفة وبين العلم أن المعرفة عبارة عن الإدراك الجزئي والعلم عن الإدراك الكلي ، وبعبارة أخري العلم إدراك المركبات والمعرفة إدراك البسائط ، وهذا مناسب لما يقوله أهل اللغة من أن العلم يتعدي إلى مفعولين والمعرفة إلى مفعول واحد . قاله العيني- رحمه الله تعالى .

وقال التفتازاني في شرح قول النسفي :(والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشئ عند أهل الحق) : وكان الأولي أن يقول : ليس من أسباب العلم بالشئ.

إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد ، لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أوالكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات اهـ.

وقال بعض محشي شرح العقائد النسفية للتفتازاني :قوله : واحد . هذا كما ذكر في أول فصول النحاة من أن كل معرفة علم فإما تصور وإما تصديق .اهـ

فقد ظهر من هذا كله أن المعرفة علم أو نوع منه ، والعلم اضطراري كله ، والاختيارإنما يكون في مباشرة الأسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك مما لا يكون علما ، فتقسيم المعرفة إلى الاضطرارية والإختيارية لايصح إلا أن يقال: إن ذلك التقسيم مبني على التجوز. ثم جعله المعرفة المكسوبة عين الإيمان قد مر ما فيه .

وأما قوله : إلا أن الأوضح حينئذ أن يقول : وان الإيمان فعل القلب الخ ففيه نظر ظاهر لأن من المعلوم المقرر أن الإيمان عند البخاري ليس فعلا للقلب فقط ، بل هو عنده فعل للقلب واللسان والجوارح جميعا فلا يكون القول : وان الإيمان فعل القلب . أوضح بالنسبة إلى مذهب البخاري ولا أدل على مراده لأنا نقول : إن المراد إثبات أن ما في القلب يتفاوت أيضا ، وفيما قاله صاحب الفيض هنا أنظار أخر فتدبر ، وقد تقدم البحث تفصيلا فارجع إليه وتذكر .

٢٨٥ - قال المحشي : وذهب الرازي إلى أن العلم فعل ، ويستفاد ذلك من كلام البخاري أيضا حيث جعل المعرفة فعل القلب ، والتصديق الاختياري الذي هو إحد قسمي التصديق عند صدر الشريعة هو أيضا فعل ، وأما التفتازاني - إلى قوله : وما يهزء به بحر العلوم فلعدم اكتناهه كلامه .اهـ(ج١ص٩٤)

يقول : إن الخلاف بين أهل المعقول مشهور في أن العلم كيف أو فعل أو انفعال أو إضافة ؟ وقد ذهب إلى كل من هذا ذاهب وأما استفادة أن العلم فعل من كلام البخاري ففيها نظر ظاهر لأن كلامه مبني على اللغة ، لا على اصطلاحات أهل المعقول ، وإطلاق أهل اللغة لفظ الفعل على بعض الصفات والحالات والكيفيات

لا يخفي على من له ممارسة باللغة ومحاورات أهلها .

ثم في كلامه هذا إيماء إلى أن الفعل اختياري ، وقدقال شيخه أيضا قبل : إن اهل اللغة لا يسمون فعلا إلاالاختياري . اهـ وفيه أن صاحب القاموس قال : الفعل بالكسر حركة الإنسان . اهـ ومعلوم أن حركة الإنسان اختيارية واضطرارية لا تختص بالأولي .

وقال الراغب الاصفهاني : الفعل التاثير من جهة مؤثر وهو عام لما كان بإجادة أو غير إجادة ولما كان بعلم أو غير علم وقصد أو غير قصد ولما كان من الإنسان والحيوان والجمادات والعمل مثله والصنع أخص منهما . اهـ وهو نص صريح في إن الفعل لا ينحصر عند أهل اللغة في الاختياري بل يعم الاختياري وغيره كما تدل عليه تعميماته الثلاث الأخيرة .

وقوله : والتصديق الاختياري الذي هو أحد الخ فيه أن التصديق الاختياري الذي هو الإيمان عند صدر الشريعة ليس قسما من التصديق الذي هو نوع من العلم لأن الثاني اضطراري، والاختياري لا يكون قسما من الاضطراري .

وقوله : وأما التفتازاني فقد علمت الخ غفلة من المحشي شديدة لأن التفتازاني لم يقل بتقييد التصديق بالاختياري ، ولا يكون التصديق عنده إلا اضطراريا وهو عنده نوع من العلم ، لامن التصور الذي هوقسيمه وقد غفل قبله شيخه أيضا في فهم مذهب التفتازاني وصدر الشريعة في هذا الباب ، وقد تقدم هذا البحث مشبعا .

وقوله : و ما يهزأ به بحر العلوم الخ فيه أنه لم يبين كيف لم يكتنه بحر العلوم كلام الشيرازي حتي ينظر فيه .

٢٨٦ - **قال** صاحب الفيض : وقد يتخايل أنه أراد منه الرد على المعتزلة ، فإنهم قائلون بأن المعرفة أول الواجبات ثم الإيمان كما مر ، فالمصنف - إلى قوله : ثم

يكون الإيمان بعده واجبا آخر . اهـ (ج١ص٩٥)

يقول : فيه أن كون الشئ فعل القلب لا يوجب أن يكون ذلك الشئ عين الإيمان. على أنك تعلم أن العلم والمعرفة والاعتقاد واليقين والتصديق ليس عين الإيمان عند الإمام البخاري - رحمه الله الباري - بل هو من أجزاء الإيمان مع أن المراد با لمعرفة في قول المعتزلة : إن المعرفة أول الواجبات . أن يكون عنده من الدلائل على التوحيد والرسالة ما يوجب اليقين بحيث لا يزول بتشكيك المشكك كذا ذكره صاحب الفيض نفسه ، وقد صرح أن المعرفة عند المعتزلة شرط للإيمان فمجرد كونها فعل القلب لا ينفي الشرطية التي أرادوا بقولهم : أول الواجبات .

والأرجح عندي أن مقصود الإمام البخاري بقوله : وأن المعرفة فعل القلب . بعد ذكر قول النبي ﷺ: أنا أعلمكم بالله . أمران الأول أن العلم والمعرفة واحد. والثاني أن ما في القلب يتفاوت وفيه تلميح إلى الرد على من أنكر تفاوت ما في القلب من التصديق من المرجئة والجهمية والحنفية وغيرهم ، وفيه رد على الكرامية قولهم : الإيمان فعل اللسان فقط .

هذا وقال الحافظ - رحمه الله تعالى - : قال إمام الحرمين : أجمع العلماء على وجوب معرفة الله واختلفوا في أول واجب فقيل : المعرفة . وقيل : النظر . وقال المقترح : لا اختلاف في أن أول واجب خطابا ومقصودا المعرفة ، وأول واجب اشتغالا وأداء القصد إلى النظر . وفي نقل الإجماع نظر كبير ومنازعة طويلة حتي نقل جماعة الإجماع في نقيضه ، واستدلوا بإ طباق أهل العصر الأول على قبول الإسلام ممن دخل فيه من غير تنقيب والآثار في ذلك كثيرة جدا وأجاب الأولون عن ذلك بأن الكفار كانوا يذبون عن دينهم ويقاتلون عليه فرجوعهم عنه دليل على ظهور الحق لهم ومقتضي هذا أن المعرفة المذكورة يكتفي فيها بأدني نظر بخلاف ما قرروه، ومع ذلك فقول الله تعالى :(فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر

الناس عليها) وحديث : كل مولود يولد على الفطرة . ظاهران في دفع هذه المسألة من أصلها . وقد نقل القدوة أبو محمد بن جمرة عن أبي الوليد الباجي عن أبي جعفر السمناني - وهو من كبار الأشاعرة - أنه سمعه يقول : إن هذه المسألة من مسائل المعتزلة بقيت في المذهب . اهـ

وقال الشيخ الإمام عبدالعزيز بن عبدالله بن باز - حفظه الله تعالى - في حاشية الفتح : الصواب ما ذكره المحققون من أهل العلم أن أول واجب هو شهادة أن لا إله إلا الله علما وعملا ، وهي أول شيئ دعا إليه الرسل وسيدهم وإمامهم نبينا محمد ﷺ أول شئ دعا إليه أن قال لقومه : قولوا : لا إله الا الله . تفلحوا . ولما بعث معاذا إلى اليمن قال له : فليكن أول ما تد عوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله . ولأن التوحيد شرط لصحة جميع العبادات كما يدل عليه قوله تعالى : ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون . اهـ وقد مضت هذه المسألة بالتفصيل .

٢٨٧ - **قال** : (ولكن يؤاخذ كم بما كسبت قلوبكم) تقرير الاسشهاد على كون المعرفة فعل القلب بأن فيها إسناد الكسب إلى القلب - إلى قوله : فهو غافل عن طريقته في الاستدلال . اهـ (ج١ص٩٥)

أقول : وتقرير الاستدلال أن الكسب أطلق على الإحضار الذي هو ضد الغفلة فقط مع أن الإحضار هو إخطار الأمر بالبال .

يقول : إن مجرد إسناد الكسب إلى القلب لا يستلزم أن تكون المعرفة فعل القلب وكسبه وقال الحافظ : والآية وإن وردت في الأيمان بالفتح فالاستدلال بها في الإيمان واضح للاشتراك في المعني إذ مدار الحقيقة فيهما على عمل القلب وكأن المصنف لمح بتفسير زيد بن أسلم فإنه قال في قوله تعالى :(لايؤاخذ كم الله باللغو في أيمانكم) قال : هو كقول الرجل : إن فعلت كذا فأنا كافر قال : لا يؤاخذه الله بذلك حتي يعقد به قلبه . وقال العيني : وأما وجه الثالث فهو أنه أراد أن يستدل

بالآية على أن الإيمان بالقول وحده لايتم ولا بد من انضمام العقيدة إليه ولا شك أن الاعتقاد فعل القلب ، فهو مناسب لقوله : وأن المعرفة فعل القلب .اهـ

وأولي التوجيهات ما قاله شيخنا - حفظه الله تعالى ربنا - لأن البخاري استدل بالآية على دعواه :أن المعرفة فعل القلب . ومفاد توجيه شيخنا - حفظه الله تعالى - أن الله تعالى جعل المعرفة والعلم والإرادة كسب القلب إذ معني الآية ولكن يؤاخذ كم بما اعتقدت وأرادت قلوبكم.

قال الحافظ ابن كثير - رحمه الله تعالى - وقوله :(لا يؤاخذ كم الله باللغو في أيمانكم) أي لا يعاقبكم ولا يلزمكم بما صدر منكم من الأيمان اللاغية ، وهي التي لا يقصدها الحالف ، بل تجري على لسانه عادة من غير تفقيد ولا تا كيد كما ثبت في الصحيحين من حديث الزهري عن حميد بن عبدالرحمن عن أبي هريرة -رضي الله عنه- أن رسول الله ﷺ قال: من حلف فقال في حلفه : باللات والعزي . فليقل : لا إله إلا الله . فهذا قاله لقوم حديثي عهد به بجاهلية قد أسلموا وألسنتهم قد ألفت ما كانت عليه من الحلف با للات من غير قصد ، فأمروا أن يتلفظوا بكلمة الإخلاص كما تلفظوا بتلك الكلمة من غير قصد لتكون هذه بهذه، ولهذا قال تعالى : (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) الآية وفي الآية الآخري(بما عقدتم الأيمان) .

وقال: قال عبدالرزاق: أخبرنا معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة في قوله: (لايؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) قالت: هم القوم يتدارءون في الأمر فيقول هذا: لا والله وبلي والله وكلا والله. يتدارءون في الأمر لا تعقد عليه قلوبهم .

ثم قال : وقوله :(ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) قال ابن عباس ومجاهد وغير واحد: هو أن يحلف على الشئ وهويعلم أنه كاذب . قال مجاهد وغيره : وهي كقوله تعالى :(ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان) الاية .اهـ وقد ظهر منه أن معني الآية ولكن يؤاخذكم بما علمت وقصدت قلوبكم .

وقال صاحب روح المعاني : (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) أي بما قصدتم من الأيمان وواطأت فيها قلوبكم ألسنتكم .اهـ

وقال صاحب فتح البيان :(ولكن يؤاخذ كم)أي يعاقبكم (بما كسبت قلوبكم)أي اقترفته بالقصد إليه وهي اليمين المقصودة ومثله قوله تعالى :ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان . اهـ

وأنت خبير بأن القصد لا يكون بدون علم ومعرفة وقال صاحب جامع البيان : (ولكن يؤاخذ كم بما كسبت قلوبكم) وهو أن يحلف ويعلم أنه كاذب .اهـ وقال في الجلالين : (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) أي قصدته من الأيمان إذا حنثتم .اهـ

وقال البيضاوي : (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) والمعني لا يؤاخذكم الله بعقوبة ولاكفارة بما لا قصد معه ولكن يؤاخذكم بهما أو بأحدهما بما قصدتم من الأيمان وواطأت فيها قلوبكم ألسنتكم .اهـ فالآية الكريمة تدل على أن العلم والإرادة والمعرفة والقصد كسب القلب ، ومعلوم أن كل ما هو كسب القلب فهو فعل له ، فقد ثبت أن العلم والمعرفة فعل القلب .

٢٨٨ - **قال** : (يارسول الله) ولم أر صيغة الصلاة في كلامهم عند الخطاب نعم في الغيبة - إلى قوله : وهوالرسم في الكتاب . اهـ(ج١ ص٩٥)-

أقول : وقد ورد في الخطاب ذكر الصلاة في أبي داود -

٢٨٩ - **قال** : (وقد غفرالله لك الخ) وجوزالأشاعرة وقوع الصغائر من الأنبياء عليهم السلام قبل النبوة وبعدها سهوا ، بل عمدا أيضا ونفاها الما تريد ية مطلقا - إلى قوله : بل هو موهم بخلاف المقصود .اهـ (ج١ ص٩٥-٩٦)

يقول : ننقل لك معاني الألفاظ الستة الطاعة والمعصية والصواب والخطأ والعيب والذنب من اللغة ثم نرجع إلى قول صاحب الفيض فنقول : أما الطاعة فقال صاحب المفردات : الطوع الانقياد ويضاده الكره قال : ائتيا طوعا أوكرها .

وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها . والطاعة مثله لكن أكثر ما تقال في الإئتمار لما أمر والارتسام فيما رسم . وأما المعصية فقال : وعصي عصيانا إذا خرج عن الطاعة وأصله أن يتمنع بعصاه قال : وعصي آدم ربه . اهـ وقال في القاموس : العصيان خلاف الطاعة عصاه يعصيه عصيا ومعصية وعاصاه فهو عاص وعصي . اهـ

وفي مسلم الثبوت مسألة يتضح منها معنيا اللفظين اتضاحاما ، فلا علينا أن ننقلها ههنا فنقول : قال فيه : المندوب هل هو مأمور به ؟ فعند الحنفية لا إلامجازا . قيل عن المحققين نعم حقيقة . لنا أن الأمر حقيقة في القول المخصوص فقط وذلك القول حقيقة في الإيجاب فقط ، وأيضا لو كان لكان تركه معصية لأنها مخالفة الأمر ، ولما صح : لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء . لأنه ند بهم إليه . قالوا أولا : إنه طاعة إجماعا والطاعة فعل المأمور به . قلنا : لا بل والمندوب إليه أيضا . وثانيا : أرباب اللغة قسموا إلى أمر إيجاب وأمر ندب ومورد القسمة مشترك . قلنا : هم قسموا أيضا إلى أمر تهديد وإباحة إلى غير ذلك ، فهم توسعوا عن حقيقة الأمر .اهـ

وهو يفيد أن المعصية مخصوصة بمخالفة الأمر الذي هو للإيجاب وأما مخالفة الأمر الذي هو للندب فلا تسمي معصبة والطاعة تعم الائتمار بأمر الإيجاب والندب ، وقس النهي في أمر الطاعة والمعصية على الأمر إذ مخالفة نهي التحريم معصية والانتهاء بنهي الكراهة والتنزيه طاعة .

فقد ظهر أن المعصية إثم وسيئة لانها عبارة عن ترك الواجب أوفعل المحرم ، وصاحبها مذموم لغة وعرفا وشرعا والطاعة برو حسنة لأنها عبارة عن فعل الواجب والمندوب وترك المحظور والمكروه وصاحبها ممدوح لغة وعرفا وشرعا . هذا وإن قلت : فيه بعد أن الأمر والنهي في باب الطاعة والمعصية مطلقان لغة . قلت : إن أهل اللغة لا يذمون من خالف أمرا أي أمر كان ، ولايمدحون من أطاع أمرا ما ،

وكذا الحال في النهي فتدبر .

وأما الصواب فقال في القاموس : الصواب الانصباب كالانصياب والصيب كالصيوب وضد الخطأ كالصواب . وقال في المفردات : الصواب يقال على وجهين أحدهما باعتبار الشئ في نفسه فيقال : هذا صواب إذا كان في نفسه محمودا مرضيا بحسب مقتضي العقل والشرع نحو قولك : تحري العدل صواب والكرم صواب والثاني يقال بإعتبار القاصد إذا أدرك المقصود بحسب ما يقصده فيقال : أصاب كذا . أي وجد ما طلب كقولك : أصابه بالسهم .

وذلك على أضرب الأول أن يقصد ما يحسن قصده فيفعله وذلك هو الصواب التام المحمود به الإنسان .

والثاني أن يقصد ما يحسن فعله فيتأتي منه غيره لتقديره بعد إجتهاده أنه صواب وذلك هوالمراد بقوله عليه السلام : كل مجتهد مصيب . وروي : المجتهد مصيب وإن أخطأ . فهذا له أجر كما روي : من اجنهد فأصاب فله أجران ومن اجتهد فأخطأ فله أجر .

والثالث أن يقصد صوابا فيتأتي منه خطأ لعارض من خارج نحو من يقصد رمي صيد فأصاب إنسانا فهذا معذور .

والرابع أن يقصد ما يقبح فعله ولكن يقع منه خلاف ما يقصده فيقال : أخطأ في قصده وأصاب الذ ي قصده أي وجده . اهـ

وأما الخطأ فقال : العدول عن الجهة وذلك أضرب أحدها أن يريد غير ما تحسن إرادته فيفعله ، وهذا هو الخطأ التام المأخوذ به الإنسان يقال : خطئ يخطأ خطأ وخطأة قال تعالى : إن قتلهم كان خطأ كبيرا . وقال: وإن كنا لخاطئين .

والثاني أن يريد ما يحسن فعله ولكن يقع منه خلاف ما يريده فيقال : أخطأ إخطاء فهو مخطئ ، وهذا قد أصاب في الإرادة وأخطأ في الفعل وهذا المعني بقوله

عليه السلام : رفع عن أمتي الخطأ والنسيان . وبقوله : من اجتهد فأخطأ فله أجر . ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة .

والثالث أن يريد ما لا يحسن فعله ويتفق منه خلافه فهذا مخطئ في الإرادة مصيب في الفعل فهو مذموم بقصده وغير محمود على فعله ، وهذا المعني هوالذي أراده بقوله :

أردت مساءتي فأجرت مسرتي * وقد يحسن الإنسان من حيث لا يدري

وجملة الأمر أن من أراد شيئا فاتفق منه غيره يقال : أخطأ . وإن وقع منه كما أراده يقال : أصاب . وقد يقال لمن فعل فعلا لا يحسن أوأراد إرادة لا تجمل : إنه أخطأ . ولهذا يقال : أصاب الخطأ وأخطأ الصواب ، وأصاب الصواب وأخطأ الخطأ . وهذه اللفظة مشتركة كما تري مترددة بين معان يجب لمن يتحري الحقائق أن يتأملها .

وقوله تعالى : وأحاطت به خطيئته . والخطيئة والسيئة يتقاربان لكن الخطيئة أكثر ما تقال فيما لا يكون مقصودا إليه في نفسه ، بل يكون القصد سببا لتولد ذلك الفعل منه كمن يرمي صيدا فأصاب إنسانا أو شرب مسكرا فجني جناية في سكره ، والسبب سبب محظور فعله كشرب المسكر وما يتولد عنه من الخطأ غير متجاف عنه وسبب غير محظور كرمي الصيد .اهـ

وقال : والخاطئ هوالقاصد للذنب وعلي ذلك قوله : ولا طعام الامن غسلين لا يأكله إلا الخاطئون . وقد يسمي الذنب خاطئة كما في قوله تعالى : والمؤتفكات بالخاطئة . أي الذنب العظيم وذلك نحو قولهم : شعر شاعر . وقد ذكر قبل هذا آيات فيها ما أطلق فيها الخطايا على الخطايا المقصودة إليها كقوله تعالى : نغفرلكم خطايا كم . وقال : فأما مالم يكن مقصودا فقد ذكر عليه السلام أنه غير متجاف عنه . اهـ

وقال في القاموس : الخطء والخطأ ضد الصواب وقد أخطأ إخطء وخاطئة وتخطأ وخطئ وأخطيت لغية رديئة أو لثغة والخطيئة الذنب أو ما تعمد منه كالخطء بالكسر والخطأ ما لم يتعمد ج خطايا وخطائي ، وخطأ تخطئة وتخطيا قال له : أخطأت. وخطئ يخطأ خطأ وخطأة بكسرهما ، والخطيئة النبذ اليسير من كل شئ، وخطئ في دينه وأخطأ سلك سبيل خطأ عامدا أو غيره أوالخاطئي متعمده ، ومع الخواطي سهم صائب يضرب لمن يكثر الخطأ ويصيب أحيانا وخطأت القدر بزبدها كمنع رمت ، وتخاطأه وتخطأه أخطأه ، والمتخطئة الناقة الحائل .اهـ ومنه حصحص أن لفظ الخطأ قد يطلق على الذنب والمعصية .

وأما الذنب فقال في المفردات : والذنب في الأصل الأخذ بذنب الشئ يقال : ذنبته . أصبت ذنبه ويستعمل في كل فعل يستوخم عقباه اعتبارا لذنب الشئ ولهذا يسمي الذنب تبعة اعتبارا لما يحصل من عاقبته ، وجمع الذنب ذنوب قال تعالى : فأخذهم الله بذنوبهم . وقال: فكلا أخذنا بذنبه. وقال: ومن يغفر الذنوب إلا الله . إلى غير ذلك من الآي .اهـ

وقال في القاموس : الذنب الإثم ج ذنوب وجج ذنوبات وقد أذنب . وقال في باب الميم: الإثم بالكسر الذنب والخمر والقمار وأن يعمل ما لا يحل أثم كعلم إثما ومأثما فهو آثم وأثيم وأثام وأثوم الخ -

وأما العيب فقال في باب الباء : العيب والعاب الوصمة كالمعاب والمعابة والمعيب ، وعاب لازم متعد وهومعيب ومعيوب . اهـ وقال في المفردات : والعيب والعاب الأمر الذي يصير به الشئ عيبة أى مقرا للنقص وعبته جعلته معيبا إما بالفعل كما قال : فأردت أن أعيبها . وإما بالقول وذلك إذا ذممته نحو قولك : عبت فلانا .اهـ

وإذاعرفت هذا فنقول : إن كل معصية خطأ بالمعني المذكور في الفيض وذنب

وعيب كترك الصلاة مثلا ، وكل ذنب معصية وخطأ وعيب ، وكل خطأ عيب ، وليس كل خطأ معصية وذنبا كالاغلاط العلمية والحسابية والهندسية ولا كل عيب خطأ ومعصية وذنبا كالعرج مثلا .

فما ذكره صاحب الفيض لا يلائم اللغة ولا العرف ولا الشرع ، بل هو خطأ وعيب وإن لم يكن ذنبا ولا معصية لأنك قد سمعت أن الذنب اسم للإثم والإثم عبارة عما يبطئ عن الثواب قال الراغب : الإثم ولأثام اسم للأفعال المبطئة عن الثواب .اهـ وأراد بالإبطاء عن الثواب الإيجاب للعقاب وإلالزم أن يكون المباح والمكروه إثما ، ومعلوم أن ما يوجب العقاب لا يكون إلامعصية أو ما فيه معصية حقيقة أوحكما حالا أو مآلا فالذنب لا يخلو عن المعصية .

وقال الشاه ولي الله في حجته في بيان حقيقة البر والإثم ما يدل على أن منشأ البر هو الطاعة ، ومبدء الإثم هو المعصية فالبحث ههنا عن الصغائر والكبائر في موضعه ، والتقسيم يجري في الذنب كما يجري في المعصية سواء بسواء حذوالنعل بالنعل والقذة بالقذة ، ولا مانع منه لغة ولا عرفا ولا شرعا ولا يوهم خلاف المقصود أصلا . واعلم أن جريان ذلك التقسيم في مطلق الذنب لايستدعي أن يجري في الذنب الوارد في قوله تعالى : ما تقدم من ذنبك وما تأخر . بل لا يستلزم أن يكون الذنب فيه على حقيقته .

هذا وقد قالوا في الجواب عن الاستدلال بالآية : إن الذنب فيها قد أطلق على ترك الأولي كما في فتح البيان وروح المعاني وأما ابن حزم فقال : وأما قول الله عز وجل : ليغفرلك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر . فقد بينا أن ذنوب الأنبياء عليهم السلام ليست إلاما وقع بنسيان أو بقصد إلى ما يظنون خيرا مما لا يوافقون مراد الله تعالى منهم ، فهذان الوجهان هما الذان غفر الله عزوجل له . اهـ

٢٩٠ - قال : والجواب عن الأول - وهو أن الأنبياء عليهم السلام كلهم

مغفورون فما معني التخصيص في حقه فقط ؟- أن الذي هو مختص به هو الإعلان بالمغفرة فقط أما نفس المغفرة فقد عمتهم كلهم الخ (ج١ص٩٦) .

يقول : إن الدليل الذي يدل على عصمة الأنبياء عليهم السلام وكونهم مغفورين هو الإعلان بمغفرتهم ، وقد قال الله تعالى في حق داود عليهم السلام : فغفرنا له ذلك وإن له عندنا لزلفي وحسن مآب . وقال في حق موسي عليه السلام : فغفرله إنه هو الغفورالرحيم .

ثم هل يقال مثل ذلك في إتمام الله نعمته عليه وهدايته إياه الصراط المستقيم ونصره إياه نصرا عزيزا ؟ وقد قال الله تعالى : ويتم نعمته عليك وعلي آل يعقوب كما أتمها على أبويك من قبل إبراهيم وإسحق إن ربك عليم حكيم . وقال : واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم . وقال : ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون . ثم هل يقال مثله في الفتح ؟ فإنه تعالى قد قال : إنا فتحنا لك فتحا مبينا .

والحق أن هذا الإشكال ساقط من أصله لا ورودله ظاهرا ولا باطنا حتي يحتاج إلى الجواب المذكور الذي هو خطأ وغلط بمرة ، فتأمل .

وقال بعض أصحابنا - نسأ الله في أثره - : والحق أن السوأل في موضعه وإن كان الجواب غير صحيح . والجواب أن الغفران على الإطلاق ثابت لنبينا عليه الصلاة والسلام فقط أما داود وموسي عليهما السلام وغيرهما فالذي غفرلهم ذنب مخصوص . وهذا الذي يقوله سيدنا عيسي عليه السلام في حديث الشفاعة : عبد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر . انتهي .

وفيه أنه مبني على عدم التدبر فإن الإشكال بالنظر إلى مفهوم الآية لا يتأتي أصلا إذلامعني لقولنا : إنا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لجميع النبيين الله ما تقدم من ذنبهم الخ ولا لفظ في الآية يدل على الحصر والتخصيص ونفي المغفرة المطلقة أو

المقيدة عمن عدا نبينا ﷺ من الأنبياء عليهم السلام ، وإلا كان لقائل أن يقول : إن في قوله تعالى : فغفرنا له . وقوله : فغفرله . أيضا تخصيصا وحصرا وقصرا ، فيحتاج إلى جواب أيضا وإنما مفاد تعقبنا عليه أن دليل عصمة الأنبياء عليهم السلام وكون جميعهم مغفورا لهم إعلان بمغفرتهم جميعا ، فتفكر .

باب من كره أن يعود الخ من الإيمان

٢٩١ - **قال** : والأولى أن يجعل الجملة بألفاظها مبتدأ ومن الإيمان خبره وأراد به البخاري - رحمه الله تعالى - الرد على من ظن أن الاجتناب - إلى قوله : فنبه على أنه مع كونه بعد الإيمان من الإيمان . اهـ (ج١ ص٩٧)

يقول : قال العيني : أي هذا باب من كره ويجوز في باب التنوين والوقف والإضافة إلى الجملة وعلي كل تقدير قوله : من . مبتدأ وخبره قوله : من الإيمان . وأن في الموضعين مصدرية ، وكذلك كلمة ما ومن موصولة ، وكره أن يعود صلتها وفيه حذف تقديرا لكلام باب كراهة من كره العود في الكفر ككراهة الإلقاء في النار من شعب الإيمان والكراهة ضد الإرادة والرضي . اهـ

واعلم أ ن الاجتناب عن الكفر لا يكون بعد الإيمان بل معه فإن من آمن فقد اجتنب الكفر ، وقياسه على باب صفة الصلاة وباب المفسدات في الفقه فيه أن التقدم والتأخر في البابين المذكورين إنما هما في الذكر والوضع فقط وأما حقيقة الصلاة فإنها لا تتحقق إلا بعد خلوها عن المفسدات أو معه كما لا يخفي .

ثم ليس مفاد الباب أن الاجتناب عن الكفر من الإيمان حتي يظن ما ظن بل معناه ومفاده أن كراهة العود إلى الكفر مثل كراهة الإلقاء في النار من الإيمان وبينهما بون بعيد .

وأما قوله : لا ينبغي الخ ففيه أن السياق والسباق يؤذنان بأن تكون العبارة

بدون كلمة لا أومع كلمة إلا قبل قوله : بعده . وهو لم يستدرك في جدول الأخطاء لا في الجزء الأول ولا في الجزء الرابع فتنبه .

باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال

٢٩٢ - **قال** : واعلم أن هذه الترجمة لها ارتباط بما تاتي ترجمة أخري بعدها وهي باب (زيادة الإيمان ونقصانه) الخ وأخرج المصنف - إلى قوله : وإن كان العمل داخلا في الإيمان .اهـ (ج١ ص٩٨)

أقول : قوله : كان مآل الترجمة إلى الخ فيه أن الصحيح من جهة السياق أن يقال : كان مآل الترجمة إلى تفاضل أهل الإيمان في الإيمان . وإن لم يخل عن نظر .

يقول : إن بين قولهم: تفاضل أهل العلم في المعاني والفقه والفصاحة . وقوله: تفاضل أهل الإيمان في الأعمال . لفرقا فإن واحدا من المعاني والفقه والفصاحة ليس جزءا من العلم إذا الثلاثة ملكات خاصة أو علوم خاصة أومعلومات خاصة ، وليس شئ من الملكة والعلم الخاص والمعلوم الخاص جزءا للعلم وإلا لزم أن لا يصدق العلم على التفسير والحديث والأصول والكلام مثلا بل هي جزئيات للعلم إن أريد بالعلم في قولهم : أهل العلم . الملكة أو العلم أو المعلوم مطلقا ، وإن أريد به العلم فالمعاني والفقه والفصاحة بمعني الملكات الخاصة والمعلومات الخاصة ليست أجزاء للعلم ولاجزئيات له ، وإذاأردت بالفصاحة ما هي من صفات المفرد أو الكلام فلا تكون جزءا ولاجزئيا للعلم مطلقا سواء جعلت العلم عبارة عن الملكة أو العلم أوالمعلوم ، فالفقه والمعاني والفصاحة ليس من أجزاء العلم كيف ؟ والتحقيق أن العلم بسيط والعمل من أجزاء الإيمان .

فجواب صاحب الفيض بجعل قوله : تفاضل أهل الإيمان في العمل . على حد قولهم : تفاضل أهل العلم في الفقه والمعاني والفصاحة . لايصح إذ مبني

الإعتراض على جزئية العمل للإيمان ، والفقه والمعاني والفصاحة ليست أجزاء للعلم حتي تقاس صحة قوله على صحة قولهم.

والحق أن الاعتراض لا ورود له أصلا لأن المتفاضل ههنا أهل الإيمان والمتفاضل فيه الأعمال التي هي من أجزاء الإيمان كيف ؟ ولو قال : تفاضل أهل الإيمان في الإيمان . لما كان لذلك الاعتراض تأت ولا اتجاه إذالمتفاضل والمتفاضل فيه ليسا شيأ واحدا حتي يقال : إن المفاضلة بين الشئ ونفسه من المحال . فإن المتفاضل أهل الإيمان والمتفاضل فيه العمل أوالإيمان، وغاية ما فيه أن الإيمان والعمل مما يقبل التشكيك والتفاوت ولا ضير فيه .

وأما النظر الذي أشار إليه شيخنا - حفظه الله تعالى - بقوله : وإن لم يخل عن نظر . فهو أن مآل الترجمة إلى تفاضل أهل الإيمان في جزءالإيمان الذي هوالعمل ، لاإلي ما ذكره صاحب الفيض ، فالاعتراض إنما يرد على ما جعله مآل الترجمة بزعمه أوبوهمه ، وأما على ترجمة البخاري ومآلها الصحيح فلا .

نعم لو قال : إن العمل مأخوذ في الإيمان عند البخاري فيكون مآل الترجمة إلى تفاضل أهل العمل في العمل ، والمفاضلة بين الشئ ونفسه من المحال . لكان له وجه ما . مع كونه غير وارد أيضا لأن المتفاضل أهل العمل والمتفاضل فيه العمل .

سلمنا أن المتفاضل هو الإيمان أوالعمل ، والمتفاضل فيه أيضا الإيمان والعمل لكن نقول: إنهما متفاضلان باعتبار جزء أو فرد ليس ملحوظا في الجانب الآخر . على أن بين كون الشئ متفاضلا ومتفاضلا فيه ، وبين كونه مفضلا ومفضلا عليه فرقا ، فتدبر .

ثم قوله : فلا يرد أن العمل إذا كان عين الإيمان عنده الخ فيه أن العمل ليس عين الإيمان عند البخاري وغيره من الأئمة المحققين . فإن قلت : إن قوله بعده : وداخلا فيه . تفسير لقوله : عين الإيمان . قلت : إن دخول شئ في شئ لا يكون تفسيرا

لكون شئ عين شئ كما لا يخفي على من له أدني فهم . نعم يكون كل من القولين ردا للآخر ، فتأمل .

قال بعض أصحابنا - بارك الله في علمه وعمله - متعقبا على قولي : والتحقيق أن العلم بسيط . فكيف يكون الزيادة فيه . انتهي وذكره يغني عن الرد عليه فإن صاحبنا هذا قد قصر الزيادة على المركب والأمر ليس كذلك في نفس الأمر، وتخصيص الزيادة والنقصان بالتفاوت في كمية الشئ اصطلاح محض لقوم ، فتدبر .

٢٩٣ - **قال** : بل لم أر لفظ النقصان في الإيمان أيضا إلا في آثار عند السفاريني . اهـ (ج١ ص٩٨)

أقول : وفي حديث الشفاعة في مسلم وغيره : أدني من مثقال حبة خردل من الإيمان . والأدني هوالأنقص ، ويمكن أن يكون مراده من الترجمة أن التفاضل في الدرجات يكون بسبب الأعمال كأنه يريد أن يشرح الحديث على مذهبه ويلصقه عليه ، لا أن يستدل به على الترجمة .

يقول : قال الحافظ - رحمه الله تعالى - : وروى - أي أبو القاسم اللالكائي - بسنده الصحيح عن البخاري قال : لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار فما رأيت أحداً منهم يختلف في أن الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص . وأطنب ابن أبي حاتم واللالكائي في نقل ذلك بالأسانيد عن جمع كثير من الصحابة والتابعين وكل من يدور عليه الإجماع من الصحابة والتابعين . اهـ

وقد ذكر العيني أسماء جماعة منهم فقال : وبه قال من الصحابة عمر بن الخطاب وعلي وابن مسعود ومعاذ وأبو الدرداء وابن عباس وابن عمر وعمار وأبوهريرة وحذيفة وسلمان وعبدالله بن رواحة وأبو أمامة وجندب بن عبدالله وعمير بن حبيب وعائشة رضي الله تعالى عنهم ، ومن التابعين كعب الأحبار وعروة

وعطاء وطاءوس ومجاهد وابن أبي مليكة وميمون بن مهران وعمر بن عبد العزيز وسعيد بن جبير والحسن ويحي بن أبي كثير والزهري وقتادة وأيوب ويونس وابن عون وسليمان التيمي وإبراهيم النخعي وأبو البحتري وعبدالكريم الجريري وزيد بن الحارث والأعمش ومنصور والحكم وحمزة الزيات وهشام بن حسان ومعقل بن عبيدالله الجريري الخ .

وقد نقلنا هذا من قبل فانظر آثار هؤلاء الصحابة والتابعين من كتابي ابن أبي حاتم واللالكائي وغيرهما من كتب القوم في هذه المسألة ، وقد ورد لفظ النقصان في حديث مرفوع قد سبق ذكره مع بيان حاله وضعفه .

٢٩٤ - **قال** : والحاصل أن التفاضل في الأشخاص والزيادة والنقصان في المعاني فالمصنف رحمه الله تعالى نظر في هذه الترجمة إلى حال العاملين فوضع التفاضل بينهم وفيما يأتي نظر إلى نفس الإيمان فوضع لفظ الزيادة والنقصان . الخ(ج١ ص٩٨) .

يقول : إن الفرق الذي ذكره بين التفاضل وبين الزيادة والنقصان لم يذكر دليله من الشرع ولا من العرف ولا من اللغة حتى ينظر فيه فلك أن تراجع إلى مظانه لتكون على جلية من الأمر ، والذي أرى هو أن ذلك الفرق والتخصيص ليس بصحيح .

ثم إن كون نظر البخاري في هذه الترجمة إلى حال العاملين أو المؤمنين وفيما يأتي إلى نفس الإيمان واستعماله للفظ التفاضل في الأولى ولفظ الزيادة في الآتية لا يستدعي الفرق المذكور والتخصيص المزبور فتدبر بالإمعان الموفور .

٢٩٥ - **قال** : ثم أقول في تمايزالترجمتين : إنه تعرض في هذه الترجمة إلى تفاضل الأعمال وإن كانوا في الإيمان سواء ، وفي الترجمة التالية إلى زيادة نفس الإيمان سواء كانوا متفاضلين في الأعمال أم لا . اهـ (ج١ ص٩٨)

يقول : إن تمايز الترجمتين هذا لايتأتي على مذهب الإمام البخاري - رحمه الله تعالى- لأن الأعمال عنده داخلة في حقيقة الإيمان ، فإذا تفاضلت وتزايدت حصل التفاوت في الإيمان لامحالة ضرورة استلزام تفاوت الجزء تفاوت الكل فقوله : إنه تعرض في هذه الترجمة الخ من باب توجيه القول بما لا يرضى به قائله نعم التفاوت في الإيمان لا يستدعى التفاوت في الأعمال إذ تفاوت الكل لايقتضى التفاوت في كل واحد واحد من أجزاءه .

٢٩٦ - **قال** : وهذا الكلام على مختار الشارحين أما عندي فتلك الترجمة من أشكل التراجم من وجوه الأول أن المصنف - إلى قوله : وبهذا المعنى قالوا : إن في مسند أحمد - رضي الله تعالى عنه - ثلاثين ألف حديث . اهـ (ج١ ص٩٨)

يقول : إن الحديث قد يتعدد عند المحدثين بتعدد طرقه مع كون الصحابي الذي رواه عن النبي ﷺ واحدا كما يظهر ذلك من مثل قولهم في حديث صحابي واحد إذا تعددت طرقه : حديث فلان أشبه بالصواب من حديث فلان . وقد يتحد عندهم مع تعد الصحابي كالمتواتر والمشهور والعزيز ، فإن كل واحد منها حديث واحد عندهم مع أن الصحابي فيها متعدد ، فقوله: فإن وحدة الحديث وتعدده يدور عندهم الخ كما تري .

ثم إن المحدثين قد يراعون في اتحاد الحديث وتعدده اتحاد المضمون وتعدده حيث يقولون: هذاالحديث رواه عن النبي ﷺ أبو هريرة وابن مسعود - رضي الله عنهما - مثلا ، وروي عن ابن مسعود - رضي الله تعالى عنه - مثلا كذا وكذا حديثا . فاصطلاح المحدثين لايختص بمعني دون معنى من المعاني المذكورة .

وإذا علمت هذا ظهر لك أنه لا إشكال في إخراج البخاري حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - في باب التفاضل ، وحديث أنس - رضي الله عنه - في باب الزيادة ووضعه تينك الترجمتين على ذينك الحديثين سواء اتحد الحديثان بالنظر إلى

المضمون أو تعددا بالنظر إلى الصحابي فإن البخاري قد يعقد ترجمتين بل تراجم على حديث واحد مروي عن صحابي أو صحابيين أوصحابة لدلالته عليهما أو عليها ، فالوجه الأول الذي ذكره لكون تلك الترجمة عنده من أشكل التراجم لا يوجب كونها مشكلة فضلا أن تكون أشكل التراجم .

وقال بعض أصحابنا - بارك الله تعالى في علمه وعمله - ناظرا في قولي : وقد يتحد عندهم مع تعدد الصحابي كالمتواتر والمشهور والعزيز فإن كل واحد منها حديث واحد مع أن الصحابي فيها متعدد . ما نصه بلفظه : فيه نظر فإن المشهور والعزيز من أقسام الآحاد ولايشترط فيهما تعدد الصحابي ولا يختص اتحاد الحديث مع كثرة الصحابة بهذه الأقسام الثلاثة فإن الأحاديث الغريبة أيضا تتحد إذا كان متنها واحدا . انتهي

وفيه أولا أني لم أدع قط أن المشهور والعزيز ليسا من أقسام الآحاد لا تصريحا ولا تلويحا ، فلا معني لقوله في هذا المقام : فيه نظر فإن المشهور والعزيز من أقسام الآحاد .

وثانيا أن تعدد الصحابي شرط في المشهور والعزيز لأن الصحابي الراوي إن كان واحد كان الحديث غريبا لا عزيزا ولامشهورا فقولي : مع أن الصحابي فيها - أي في المتواتر والمشهور والعزيز - متعدد . حق لا يرد عليه ما أورده بقوله : ولا يشترط فيهما تعدد الصحابي .

وثالثا أني لم أقصر اتحاد الحديث مع تعدد الصحابي على الأقسام الثلاثة المتواتر والمشهور والعزيز ، بل ذكرتها على وجه التمثيل كما يدل عليه كلمة كاف التمثيل في قولي : كالمتواتر الخ

ورابعا أنه إن أراد بقوله : فإن الأحاديث الغريبة الخ أن الأحاديث الغريبة بغرابة الصحابي الخ فلايتجه أصلا إذالكلام في توحد الحديث مع تعددالصحابي ، وإن

أراد غير ذلك فلا طائل تحته كما تبين من الوجه الثالث فإني لم أقل بالاختصاص حتى يحتاج إلى منعه مع السند أو بدونه فتدبر .

٢٩٧ - **قال** : والثاني أنه لا ذكر للعمل في حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه- بل فيه ذكر الإيمان فقط كما يدل عليه قوله : (أخرجو من كان - إلى قوله : مع أن المصنف - رحمه الله تعالى - عكس في التراجم . اهـ (ج١ص٩٨-٩٩)

أقول : وفي الفتح : والمراد بحبة خردل ههنا ما زاد من الإيمان على أصل التوحيد لقوله في الرواية الأخرى : أخرجوا من قال : لا إله إلا الله . وعمل من الخير ما يزن ذرة .اهـ

والظاهر أن المراد بالخير في حديث أنس - رضي الله تعالى عنه - الإيمان كما في الرواية الأخرى وإن كان أثر العمل أو المجموع وإن كانت الزيادة بسبب زيادة الجزءالخاص وهو العمل فلا عكس في الترجمتين ، وإنما صنع المصنف هكذا تشحيذا للأذهان وتمرينا لها على الإمعان .

يقول : إن حاصل ما ذكره شيخنا - حفظه الله تعالى - أمور ثلاثة * الأول أن قوله : لاذكر للعمل في حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه -الخ ممنوع لأن لفظه من طريق وهيب: أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من خير . والخير عنده هوالعمل ، ولفظه من طريق آخر : أخرجوا من قال لا إله الا الله وعمل من الخير ما يزن ذرة . ولأن الإيمان عند المصنف لا يتحقق من غير عمل ، فذكر الإيمان متضمن لذكرالعمل .

فقد تبين أن العمل له ذكر في حديث أبي سعيد من جميع طرقه وغاية ما في الباب أن ذكرالعمل في بعض طرقه ليس بصريح ولا ضير فيه هذا إذا أريد بحبة الخردل الإيمان مثقالها ، وإن أريد بها العمل مثقالها بجعل الروايتين الأخريين مفسرتين لهذه الرواية كما أشار إليه الحافظ في إحداهما كان ذكر العمل صريحا في

جميع ألفاظه . وفيه أن

والثاني أن قوله : بخلاف حديث أنس - رضي الله عنه - فإن فيه ذكر الخير الخ أيضا غيز مسلم لأن لفظ حديث أنس - رضي الله عنه - من طريق أبان: يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله . وفي قلبه وزن شعيره من إيمان . ولأن لفظ الخير يتناول الإيمان فيكون الإيمان مذكورا في ضمن العام ، وأما قصر الخير على العمل كما هو مقتضى قوله هذا فليس بثابت أصلا لا عقلا ولا نقلا .

سلمنا أن المراد بالخير العمل لكن نقول : إن العمل عند المصنف جزء للإيمان وذكر الجزء ذكر للكل فى الجملة ، فلا تتأتى دعوى نفي ذكر الإيمان فى حديث أنس - رضي الله عنه - كما لا تتأتى دعوى نفي ذكر العمل في حديث أبى سعيد - رضي الله تعالى عنه -

والثالث أنا سلمنا أن المراد بالخير العمل حسب دعواه لكن نقول : إن البخاري أراد بالزيادة والنقصان زيادة الإيمان ونقصانه الحاصلين بسبب زيادة الجزء الخاص ونقصانه وهو العمل ، فلا يتمشى حديث عكس التراجم فتدبر .

٢٩٨ - **قال** : والثالث أن اللفظين إذا وردا في الحديثين فلم أخرج في الأصل لفظ الإيمان في حديث أبي سعيد - إلى قوله : فلم لم يعكس الأمر ولم يجعل التابع أصلا والأصل تابعا ؟ . اهـ (ج١ ص٩٩)

أقول : وإنما فعل هذا لأن الأصل أقوى من المتابعة في كلا الحديثين .

يقول : إن في وجهه الثالث ردا لوجهه الثانى وتقريره أنه اعترف فى الوجه الثالث أن لفظ الخير - الذي هو العمل عنده - قد ورد في حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - وكان قد نفي ذكر العمل فيه في الوجه الثانى ، وأقر في الوجه الثالث أن لفظ الإيمان قد ورد في حديث انس - رضي الله تعالى عنه - وكان قد نفي ذكر الإيمان فيه في الوجه الثانى .

فإن قلت : إن النفي في الوجه الثاني راجع إلى الأصل والإثبات في الوجه الثالث ناظر إلى المتابعة . قلت : فإذن ينهدم بناء عكس التراجم إذ من المعلوم أن البخاري - رحمه الله تعالى - كثيرا ما يترجم بشئ ويخرج بعده حديثا لا يلائم لفظه ما ترجم به قبل لكن يكون في بعض طرقه ما يناسب المترجم به وإنما يفعل هذا لأغراض تظهر لك بالرجوع إلى الفتح ومقدمته وقال الشاه ولي الله الدهلوي - رحمه الله تعالى - في رسالته في شرح التراجم ما نصه : وقد يذكر حديثا لا يدل هو بنفسه علي الترجمة أصلا لكن له طرقا وبعض طرقه يدل عليها إشارة أو عموما . اهـ

٢٩٩ - **قال** : والرابع أن مسألة الزيادة والنقصان قد كانت مضت مرة فلم أعادها مرة أخرى ؟ فأقول : أماالجواب عن الرابع فإنه سهل وهو - إلى قوله : وههنا قصدي فلذا استدل عليها على نهج كتابه .اهـ(ج١ ص٩٩)

يقول : إن قوله : في الأعمال . في باب تفاضل أهل الإيمان الخ إن حمل على الظرفية كما هو الحقيقة في كلمة في تكون مسألة الزيادة والنقصان مستطردة دلالة وأما قصد المؤلف فله مجال أن يتعلق بها وإن حمل على السببية لا تكون تلك المسألة في ذلك الباب مستطردة أصلا لا دلالة ولا قصدا . على أن كون مسألة الزيادة والنقصان مستطردة لا يختص بترجمة التفاضل ، بل لهذه المسألة ذكر في أبواب الإيمان كلها قصدا أو تبعا .

وأما قوله : ولذا لم يخرج لها حديثا هناك . ففيه أنه قد أخرج لها حديثا هناك ، وهوحديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - فإنه يدل على تفاضل أهل الإيمان في الإيمان . وقد قال صاحب الفيض نفسه في بيان الوجه الثاني : أنه لا ذكر للعمل في حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - بل فيه ذكر الإيمان فقط كما يدل عليه قوله : أخرجوا من كان في قلبه حبة خردل من إيمان . ففيه ذكر مراتب الإيمان

فقط . اهـ

هذا ولا يخفي عليك أن المصنف - رحمه الله تعالى - قد ذكر مسألة الزيادة والنقصان قصدا واستطراد في أبواب قبل باب التفاضل ، فلا يختص إيراد الإعادة بذلك الباب وحده ، وكذا الأبواب التي بعد باب الزيادة والنقصان فتأمل ولا تغفل .

٣٠٠ - **قال** : وأما الجواب عن الثالث فهو أنه من علوم المصنف - رحمه الله تعالى - ولا ندري ما وجهه ؟ . اهـ(ج١ص٩٩)

يقول : قد أجاب عنه شيخنا - حفظه الله تعالى - بأن المصنف - رحمه الله تعالى - إنما فعل ذلك لأن الأصل أقوى من المتابعة في كلا الحديثين . ويستفاد من الأمر الثانى الذي بينه صاحب الفيض بعد لتخصيص حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - بالتفاضل في الأعمال جواب آخر عن الوجه الثالث وهو أن المصنف - رحمه الله تعالى - أراد بفعله ذلك شرح الإيمان بالخير وشرح الخير بالإيمان ، وهو لا يحصل إلا بالوضع الذي اختاره المؤلف - رحمه الله تعالى - إذالمتن يكون مقدما على الشرح طبعا ، فقدمه وضعا ليوافق الوضع الطبع .

٣٠١ - **قال** : وأما الجواب عن الأول والثانى فلا يتضح إلا بعد المراجعة إلى حديثهما عند مسلم وسأذكره لكن أذكر أولا جواب الحافظ قال الحافظ - إلى قوله : وأراد ههنا أن يتكلم في زيادة نفس التصديق ونقصانه . اهـ (ج١ص٩٩)

يقول : والأنسب أن ننقل لك جواب الحافظ - رحمه الله تعالى - بلفظه لتكون على بصيرة من الأمر فاعلم أن الحافظ قال : قوله : (باب زيادة الإيمان ونقصانه) تقدم له قبل بستة عشر بابا (باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال) وأورد فيه حديث أبي سعيد الخدري بمعنى حديث أنس الذي أورده هنا ، فتعقب عليه بأنه تكرار وأجيب عنه بأن الحديث لما كانت الزيادة والنقصان فيه باعتبار الأعمال أو باعتبار

التصديق ترجم لكل من الاحتمالين ، وخص حديث أبي سعيد بالأعمال لأن سياقه ليس فيه تفاوت بين الموزونات بخلاف حديث أنس ففيه التفاوت في الإيمان القائم بالقلب من وزن الشعيرة والبرة والذرة . اهـ فانظر هل تجد بين كلام الحافظ هذا الذي نقلناه من الفتح بلفظه ، وبين حاصله الذي ذكره صاحب الفيض تفاوتا واختلافا في موضع أولا؟

٣٠٢ - **قال** : ما ذكره الحافظ - رحمه الله تعالى - لا يغني شيأ لأن المصنف - رحمه الله تعالى - لم يتكلم في زيادة الإيمان باعتبار نفس التصديق بحرف ، وإنما اختار تركب الإيمان والزيادة فيه - إلى قوله : من باب توجيه القائل بما لا يرضى به قائله . اهـ (ج١ص٩٩)

أقول : إن المصنف وإن أثبت الزيادة على الإطلاق لكن الثابت الأمر ان ، والأدلة مشعرة بذلك فلا بعد في أن يفرق التراجم على ذلك ثم قوله : أو الأسباب . زيادة عارية عن الفائدة .

يقول : إن البخاري - رحمه الله تعالى - قد تكلم في زيادة الإيمان باعتبار التصديق والعلم والمعرفة وقد عقد له ترجمة مستقلة حيث قال قبل بباب : باب قول النبي ﷺ : أنا أعلمكم بالله . وأن المعرفة فعل القلب الخ و مقصوده بذلك الباب أن ما في القلب من العلم والمعرفة والتصديق يتفاوت ويزيد وينقص فقوله : لأن المصنف - رحمه الله تعالى - لم يتكلم في زيادة الإيمان باعتبار نفس التصديق بحرف . خطأ بمرة . وأما كون المصنف - رحمه الله تعالى - اختار تركب الإيمان والزيادة فيه فلا ينهض دليلا لعدم تكلمه في زيادة الإيمان باعتبار نفس التصديق ولا لعدم مقابلته بين التصديق والأعمال . فقد ظهر أن لما قاله الحافظ وجها ما وليس من باب توجيه القول بما لا يرضى به قائله .

والأولى عندي أن يقال : إن لزيادة الإيمان على تقدير تركبه وهوالذي قد

اختاره المصنف وعامة أهل الحديث ثلاث اعتبارات الأول زيادة الإيمان باعتبار العلم والمعرفة والتصديق وما في القلب . والثاني زيادته باعتبار الأعمال والنطق بالشهادتين داخل فيها . والثالث زيادته من حيث هو مع قطع النظر عن خصوص الاعتبارين الأولين . والبخاري - رحمه الله تعالى - قد عقد لكل اعتبار من الاعتبارات الثلاث المذكورة بابا على حدة ، فللأول باب قول النبي ﷺ : أنا أعلمكم بالله . وللثانى باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال . وللثالث باب زيادة الإيمان ونقصانه الخ فلا إعادة ولاتكرار والترتيب الذي اختاره المصنف - رحمه الله تعالى - في تلك الأبواب طبعي . وأما توجيه القول بما لايرضى به قائله الذي قد عاب به على الحافظ فقد صدر منه أيضا في مواضع فيما مضى وفيما يأتى فتأمل .

٣٠٣ - **قال** : وكذا جوابه عن الأول والثانى غير نافذ لأن تفاوت الموزونات وذكر المراتب ورد في حديث أبي سعيد - رضي الله عنه - أيضا - إلى قوله : لا عن ترجمته بالتفاضل في الأعمال . اهـ (ج١ص١٠٠)

اقول : وإن ورد في المطول لكن لم يرد في المختصر والعمل وإن لم يرد في العنوان لكن المراد بما ذكر العمل كما هو مبين في الحديث المفسر الذي أشار إليه في الفتح .

يقول : إن الحافظ - رحمه الله تعالى - قدأراد بقوله : وخص حديث أبي سعيد بالأعمال لأن سياقه ليس فيه تفاوت بين الموزونات . نفي التفاوت بين المراتب الموزونة من الإيمان القائم بالقلب ، لا نفي تفاوت الموزونات مطلقا حتى يشمل نفي تفاوت الأعمال الموزونة .

ومما يؤيد ما قلنا سياق كلام الحافظ فإنه قد جعل عدم التفاوت فيه بين الموزونات دليلا لتخصيص إخراج حديث أبي سعيد بباب التفاضل في الأعمال فلو لم يكن فيه تفاوت بين الأعمال الموزونة لم يدل ما ذكره على التخصيص المذكور .

كيف لا ؟ وقد قال في شرح حديث أبي سعيد في باب التفاضل : والمراد بحبة الخردل هنا ما زاد من الأعمال على أصل التوحيد لقوله في الرواية الأخرى : أخرجوا من قال : لا إله إلا الله . وعمل من الخير ما يزن ذرة . اهـ

ثم الأعمال لها ذكر في حديث أبي سعيد عند المصنف أيضا لأنه قد قال بعد إخراج حديث أبي سعيد من طريق مالك عن عمرو بن يحي المازني : قال وهيب : حدثنا عمرو الحياة . وقال : خردل من خير . اهـ والخير عند صاحب الفيض هو العمل ، فقد ذكر العمل في حديث أبي سعيد عند المؤلف غاية ما في الباب أنه أخرج ما فيه ذكر العمل معلقا ولا مضايقة فيه .

على أنك قد عرفت أن المراد بالإيمان في حديث أبي سعيد عنده هو العمل فكيف لايكون فيه ذكره عنده ؟ مع أن الإيمان الوارد فيه لو حمل على حقيقته لكان متضمنا لذكر العمل لأن الإيمان في الشرع عند المصنف عبارة عن المجموع المركب .

سلمنا أن لا ذكر للعمل في حديث أبي سعيد عند المصنف لا إسنادا ولا تعليقا ولا صراحة ولا ضمنا لكن نقول : إنه قد علم من داب المصنف أنه قد يترجم بشئ ويخرج بعده حديثا لا يكون فيه ذكر ما ترجم به أصلا لكن يكون في ذلك الحديث ذكر ما ترجم به في بعض طرقه عنده في موضع آخر أو عند غيره فلتكن هذه الترجمة من هذا القبيل فإن حديث أبي سعيد قد ذكر العمل في بعض طرقه عند غير المصنف .

وإذا علمت ما ألقينا عليك ظهر لك أن حديث أبي سعيد يصلح أن يبوب عليه بالتفاضل في الأعمال وبالزيادة والنقصان ، وجواب الحافظ عن تخصيص البخاري إياه بالأول نافذ صحيح ، فتبين أن ما رد به صاحب الفيض جواب الحافظ إنكارا وتسليما غير نافذ ولا صحيح .

٣٠٤ - **قال** : إن البخاري - رحمه الله تعالى - إنما خصص حديث أبي سعيد

رضي الله تعالى عنه بالتفاضل في الأعمال لأمرين الأول أنه رحمه الله تعالى نظر إلى روايتهما المفصلتين - إلى قوله : وكذا الثانى أيضا يصلح لما ترجم به . اهـ (ج١ص١٠٠)

أقول : لاريب أن الرد إلى لفظ الحديث المذكور في الكتاب أولى من رده إلى لفظ غير مذكور فيه وإن كان مذكورا في كتاب آخر .

يقول : وفيه نظر أما أولا فلأن هذا الوجه لتخصيص حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - بباب التفاضل ، وحديث أنس - رضي الله تعالى عنه - بباب الزيادة هو الذي بينه الحافظ كما أوضحناه قبل ، وكان صاحب الفيض قد جعله غير نافذ ، فكيف نفذ الآن ألأن الذي ذكره هو صاحب الفيض لا الحافظ ؟

وأما ثانيا فلأن حديث أنس - رضي الله تعالى عنه - قد ورد في بعض طرقه عند الشيخين لفظ الخير وهو العمل عند صاحب الفيض ، فيكون في بعض طرقه ذكر للأعمال .

ثم قد وقع في آخر طريق لحديث أنس - رضي الله تعالى عنه - عند مسلم قوله ﷺ : فأقول : يا رب ائذن لي في من قال لا إله إلا الله . قال : ليس ذلك لك . أو قال: ليس ذاك إليك ولكن وعزتى وكبريائي وعظمتي وجبريائي لأخرجن من قال: لا إله إلا الله .

وهو يدل أن من تناوله شفاعته ﷺ قبل كانوا أصحاب أعمال لأن الله تعالى قد صرح أن أمر الشفاعة لمن قال : لا إله إلا الله . ليس إلى النبي ﷺ، فعلم أن من وقع في حقه شفاعته صلى الله تعالى عليه وسلم ليسوا ممن صدق وقال : لاإله إلا الله . فقط بل هم ممن عملوا بشرائع الإسلام بعد التصديق والإقرار . وإنما ذكرنا التصديق لأن مجرد قول لا إله إلا الله لا يكفى للنجاة كما ثبت ذلك بأدلة أخرى .

فإن قلت : إن كلمة (في قلبه) وكذا كلمة (من إيمان) في حديث أنس - رضي الله

تعالى عنه - تدلان على أن المراد فيه غير الأعمال فلا ذكر لها فيه . قلت : إن تينك الكلمتين قد وقعتا في حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - أيضا من طرق صحيحة فهل يقال : إنه لا ذكر للأعمال فيه ؟

على أن الكلمتين المذكورتين لا تنافيان إرادة الأعمال أما الأولى فلأن الأعمال لها مباد ومنا شئ وآثار وألوان في القلب فتكون في القلب با عتبار مباديها ومنا شئها وآثارها وألوانها تلك . وأما الثانية فلأن الإيمان اسم للمجموع . مع أن حديث أنس - رضي الله تعالى عنه - قد ورد في بعض طرقه الصحيحة كلمة(من خير) مكان كلمة (من إيمان) كما ذكرناه .

والحق عندي أن كلا الحديثين يصلحان لكلتاالترجمتين وإنما ذكر البخاري - رحمه الله تعالى - حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - في ترجمة التفاضل لأن نظر انتخابه وقع عليه في أول وهلة ، وحديث أنس - رضي الله تعالى عنه - في ترجمة الزيادة تحرزا عن التكرار وبيانا أن مثل حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - قد روي عن أنس أيضا - رضي الله تعالى عنهما .

أو لأن دلالة حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - على التفاضل أوضح من دلالة حديث أنس - رضي الله تعالى عنه - عليه ، ودلالة حديث أنس رضي الله تعالى عنه بالعكس أعني دلالة حديثه على الزيادة أوضح من دلالة حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - عليها ، وهذه الأوضحية بالنظر إلى سائر طرق الحديثين ، والأرجح عندي هو الأول من هذين الوجهين .

٣٠٥ - **قال** : والثانى أنه أخرج لفظ الإيمان في حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - وعين مراده بذكر المتابعة(بالخير) وهوالعمل - إلى قوله : فقد مر مني أنه من علوم المصنف - رحمه الله تعالى - اهـ (ج١ ص١٠٠)

يقول : إن كلامه هذا من باب الإطالة بلا طائل لأنه إنما ذكر هذا الأمر الثانى

لإثبات تخصيص حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - بالتفاضل في الأعمال وهو لا يفيد الإثبات المذكور أصلا .

لا يقال : إن الأمر الثاني يفيد الإثبات المذكور لأن مفاده أن حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - يشتمل على ذكر مراتب الأعمال وحديث أنس - رضي الله تعالى عنه - يحتوي على ذكر مراتب الإيمان .

لأنا نقول : إن هذا هو عين مفاد الأمر الأول لإثبات الدعوى المذكورة فلا يكون الأمر الثاني ثانيا إلا باللفظ والنظرِ إلى الروايتين المطولتين وذكر اختلاف أسباب النجاة ، وهذه الفروق الثلاثة بمعزل عن وجه التخصيص فإن وجهه عنده هو أن حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - في الأعمال وحديث أنس - رضي الله تعالى عنه - في الإيمان سواء نظر إلى الفاظ الأمرين والروايتين المطولتين واختلاف سلسلة أسباب النجاة أم لا ؟

ثم هذان الأمران اللذان بينهما صاحب الفيض لتخصيص حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - با لتفاضل يدلان على أن مضمونى الحديثين مختلفان ، وقد قال هو نفسه قبل في بيان الوجه الأول من وجوه كون هذه الترجمة عنده من أشكل التراجم ما يشعر بأن مضمون الحديثين واحد وإنما عدوهما حديثين لتعدد الصحابي الراوي والحق ما ذكره قبل .

ومنه يظهر أيضا أن الأمرين اللذين ذكرهما الآن للتخصيص ليسا بشئ لأن مدارهما على اختلاف المضمونين مضمون حديث أبي سعيد ومضمون حديث أنس - رضي الله تعالى عنهما - وقد جعلهما واحداً .

وأما قوله : بقي أنه لم يجعل الإيمان أصلا الخ ففيه أن شيخنا - حفظه الله تعالى - قال : إنما فعل هذا لأن الأصل أقوى من المتابع في كلا الحديثين وقد سبق ذلك تفصيلا .

ولك أن تقول : إنما فعل المصنف - رحمه الله تعالى - هذا سلوكا منه مسلك الكناية لأن الكناية أبلغ من التصريح ، وهذا هو المراد بما ذكرنا قبل من أن المصنف - رحمه الله تعالى- أراد بفعله ذلك شرح الإيمان بالخير وشرح الخير بالإيمان الخ فلا يرد عليه أن الشرح يتأتى بعكس ما فعل أيضا فتدبر لتدفع نقضا .

٣٠٦ - **قال** : والحاصل أن حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - لما اشتمل على ذكر الإيمان في الأصل ولا بد أن يكون هناك أحد أهلا للإيمان أيضا فأخذ منه لفظ أهل الإيمان- إلى قوله : ثم أخذ من المجموع ترجمة زيادة الإيمان ونقصانه . اهـ (ج١ص١٠٠-١٠١)

يقول : الظاهر أن هذا الحاصل للأمر الثاني من الأمرين للتخصيص وهو لا يدل عليه أصلا كالأمر الثاني فإن أخذ ترجمة التفاضل من مجموع الأصل والمتابعة يتأتى في حديث أنس- رضي الله تعالى عنه - أيضا ، وكذا أخذ ترجمة الزيادة يمكن تحصيله من مجموعهما في حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - أيضا ، فلا وجه للتخصيص بهذا الاعتبار .

علي أن هذا الحاصل يدل أن الإيمان والخير في الأصل والمتابعة في حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - على معنييهما ، والأمر الثاني يدل أن المراد بما في الأصل عين ما في المتابعة . وإن جعل الحاصل لمذكور حاصل البحث كله ففيه ما لا يخفى فتأمل .

٣٠٧ - **قال** : وقد مر مني أنه لم يكن جرى ذكر تلك المسألة على طريق المترجم له بل كان ذكرها استطرادا فأراد أن يذكرها على طريق المترجم له أيضا كما قاله الحافظ - رحمه الله تعالى - اهـ (ج١ص١٠١)

يقول : قد سبق ما فيه فتذكره وأما نسبة هذا إلى الحافظ - رحمه الله تعالى - فباطلة لأن هذ الجواب عن إيراد الإعادة إنما هو لصاحب الفيض نفسه وما قاله

الحافظ هو أن الحديث لما كانت الزيادة والنقصان فيه باعتبار الأعمال وباعتبار التصديق ترجم لكل من الاحتمالين . وقد رده صاحب الفيض قبل بقوله : ما ذكره الحافظ - رحمه الله تعالى - لا يغني شيأ الخ وقد تعقبناه هناك فارجع إليه فالعجب من صاحب الفيض كيف عزا إلى الحافظ ما لم يقله . والذي أرى هو أن لفظة لا سقطت من أول قوله : كما قاله الحافظ . وكانت العبارة في الأصل : لا كما قاله الحافظ .

٣٠٨ - **قال** : هذا كلام على ترجمة المصنف - رحمه الله تعالى - أما الكلام في الحديث ففيه أيضا غموض ودقة الأول أن المراد من الخير ما هو ؟ والثاني أن الذين يخرجون في الآخر من هم ؟ - إلى قوله : فلا يكون إلا من الأعمال القلبية . اهـ (ج١ص١٠١)

أقول : إن ما استدل به صاحب الفيض على اتفاق الشراح لا يصح دليلا عليه لأن الإطلاق الواحد لا ينافي الإطلاق الآخر ، وكذا ما استدل به على أن أصحاب أعمال الجوارح كلهم قد أخرجوا في المرة الأولى لا دليل فيه أنه لم يبق من أصحاب أعمال الجوارح صاحب عمل فيها كيف ؟ وقد ورد في الرواية الأخرى : (أخرجوا من قال : لا إله إلا الله . وعمل من الخير ما يزن ذرة) فحمل الحديث على عمل القلب لا دليل عليه .

يقول : إن الأنسب أن ننقل لك من صحيح مسلم ألفاظ حديث أبي سعيد الخدري - رضي الله تعالى عنه - التي تتعلق بموضوعنا قبل أن نتكلم فيما قاله صاحب الفيض وها هي ذه : (فوالذي نفسي بيده ما من أحد منكم بأشد منا شدة لله في استيفاء الحق من المؤمنين لله يوم القيامة لإخوانهم الذين في النار يقولون : ربنا كانوا يصومون معنا ويصلون ويحجون فيقال لهم : أخرجوا من عرفتم . فتحرم صورهم على النار فيخرجون خلقا كثيرا قد أخذت النار إلى نصف ساقيه وإلى

ركبتيه ، ثم يقولون : ربنا ما بقي فيها أحد ممن أمرتنا به . فيقول : ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال دينار من خير فأخرجوه. فيخرجون خلقا كثيرا ، ثم يقولون : ربنا لم نذر فيها أحدا ممن أمرتنا به . ثم يقول : ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال نصف دينار من خير فأخرجوه . فيخرجون خلقا كثيرا ، ثم يقولون : ربنا لم نذر فيها ممن أمرتنا أحدا . ثم يقول : ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من خير فأخرجوه . فيخرجون خلقا كثيرا ثم يقولون : ربنا لم نذر فيها خيرا . وكان أبوسعيد الخدري يقول : إن لم تصدقونى بهذالحديث فاقرءوا إن شئتم (إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما)فيقول الله تعالى: شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين . فيقبض قبضة من النار فيخرج منهاقوما لم يعملوا خيرا قط قد عادوا حمما فيلقيهم في نهر في أفواه الجنة يقال له نهر الحياة فيخرجون كما تخرج الحبة في حميل السيل ألا ترونها تكون إلى الحجر أو إلى الشجر ما يكون إلى الشمس أصيفر وأخيضر وما يكون منها إلى الظل يكون أبيض فقالوا: يا رسول الله كأنك كنت ترعى بالبادية . قال : فيخرجون كا للؤلؤ في رقابهم الخواتم يعرفهم أهل الجنة هؤلاء عتقاء الله الذين أدخلهم الله بغير عمل عملوه ولاخير قدموه ثم يقول : ادخلوا الجنة فما رأيتموه فهو لكم . فيقولون ربنا أعطينا ما لم تعط أحدا من العالمين . فيقول: لكم عندي أفضل من هذا . فيقولون : يا ربنا أى شئ أفضل من هذا ؟ فيقول : رضائي فلا أسخط عليكم بعده أبدا) . اهـ

وإذا أتقنت هذا فاعلم أن فيما قاله صاحب الفيض نظرا من وجوه الأول أنه قد صرح قبل أن ليس في حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - ذكر الإيمان ولو أريد بالخير فيه أعمال القلب لما تأتي نفي ذكر الإيمان عنه لأن الإيمان عنده عبارة عن التصديق وهو من أعمال القلب على ما قالوا .

الثانى أن البخاري - رحمه الله تعالى - أراد بالأعمال في قوله : باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال . إما أعمال الجوارح أو أعمال القلب أو أعم منهما فعلى الأول لا يطابق حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - بالباب إن أريد بالخير فيه أعمال القلب . وعلى الثانى يطابق لكن لا تصح دعوى صاحب الفيض أن مسألةالزيادة في الأعدال بمعنى التصديق في هذا الباب استطرادية ليست بقصدية لأن التصديق من أعمال القلب ولا دليل على استثناءه منها ههنا . وعلى الثالث يلزم ما لزم على الثانى مع كون الحديث أخص من الترجمة وهو وإن لم يكن عيبا ههنا لكن ليس في درجة المطابق عموما .

الثالث أن سياق الحديث يدل أن الذين يخرجهم الشفعاء في المرة الأولى هم الذين كانوا يصومون معهم ويصلون ويحجون ، وأعمال الجوارح لا تنحصر في هذه الثلاثة . مع أن قوله ﷺ : فيقول الله - أى في جواب قولهم : ربنا لم نذر فيها خيرا- : شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين . فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوما لم يعملوا خيرا قط . يدل أن الذين أخرجوا في المرات الأربع الأولى كانوا قد عملوا خيرا ما حينا ما وهو ظاهر في أعمال الجوارح . على أنه إن أريد بالخير أعمال القلب لزم إخراج من لم يصدقوا بقلوبهم قط لأن النفى في قولهم: لم يعملوا خيرا قط . عام يشمل نفي الإيمان بمعنى التصديق لأنه أيضا عمل القلب . فإن قلت: إن لفظة: في قلبه . تشعر بأن المرد بالخير أعمال القلب . قلت : قد مر جوابه فتذكره .

الرابع أن العمل مطلقا سواء كان عمل القلب أو عمل الجوارح ليس بزائد على الإيمان عند المصنف - رحمه الله تعالى - بل هو عنده داخل في حقيقة الإيمان وأما اتفاق الشارحين فإنما هو على أن الخير في الحديثين زائد على اعتقاد التوحيد وغيره ، والفرق بين أن يكون الخير زائدا على الإيمان وبين أن يكون زائدا على الاعتقاد بين .

ومعلوم أن من الشارحين من سلكوا في مسألة الإيمان مسلك المصنف في أن الإيمان عبارة عن مجموع أمور ، فالحق الذي لا محيص عنه هو ما ذهب إليه الشارحون من أن المراد بالخير ما يعم الجوارح والقلب فتدبر .

الخامس أن الحافظين قد صرحا في شرح حديث أنس - رضي الله تعالى عنه - أن المراد بالخير فيه التصديق والإيمان فقد قال الحافظ : قوله :(من قال : لا إله إلا الله . وفي قلبه) فيه دليل على اشتراط النطق بالتوحيد أوالمراد هنا القول النفسي ، فالمعنى من أقر بالتوحيد وصدق فالإقرار لا بد منه فلهذا أعاده في كل مرة ، والتفاوت يحصل في التصديق على الوجه المتقدم . اهـ

وقال العيني : وفيه - أى في حديث أنس رضي الله تعالى عنه - إطلاق الخير على الإيمان لأن المراد من قوله : من خير . من إيمان كما جاء في الرواية الأخرى والخير في الحقيقة ما يقرب العبد إلى الله تعالى وما ذلك إلا الإيمان . اهـ

لا يقال : إن العيني صرح بعد أن المراد بالخير الثمرات . لأنا نقول : إنه قد نص هناك أن المراد بالثمرات مراتب العلوم الحاصلة المستلزمة للتصديق بكل واحد من جزئيات الشرع ، فادعاء صاحب الفيض أنه اتفق الشارحون على أن الخير في الحديثين زائد على نفس الإيمان كما ترى .

٣٠٩ -**قال** : وأما في حديث أنس - رضي الله تعالى عنه - فالمراد فيه من الخير هو نور الإيمان وانفساحه وانبساطه دون العمل القلبي ، بل ما هو من آثار الإيمان - إلى قوله : للتنبيه على أن المراد من الخير هو الإيمان . اهـ(ج١ص١٠١)

أقول : وعدم الذكر في الأول - أى حديث أنس - رضي الله تعالى عنه - للأعمال لا يدل على أن المراد بما ذكر في الحديث غير العمل ، وذكر الأعمال في حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - لا يدل على أن المراد بالخير العمل ما لم ينضم إليه حديث ذكره الحافظ في الفتح .

يقول أولا : إنه قال ههنا : إن المراد من الخير في حديث أنس - رضى الله تعالى عنه- نور الإيمان دون العمل القلبي . وقد قال قبل في الوجه الثانى من وجوه كون هذه الترجمة عنده من أشكل التراجم : بخلاف حديث أنس - رضي الله تعالى عنه - فإن فيه ذكر الخير وهو العمل الخ وهو بإطلاقه يتناول عمل القلب أيضا وإن خص بأعمال الجوارح فالمخالفة بين قوليه أيضا قائمة .

ثانيا : إن قوله : بل ما هو من آثار الإيمان لأنه لا ذكر في حديث أنس - رضي الله تعالى عنه - الخ فيه أن التقريب ليس بتام لأن عدم ذكر الأعمال في حديث أنس- رضي الله تعالى عنه - لو سلم - لا يستلزم أن يكون المراد بما ذكر فيه من الخير أو الإيمان ما هو من آثار الإيمان .

ثالثا : إن كون ذكر مراتب الخير في حديث أنس - رضي الله تعالى عنه - من أول الأمر مع ذكر لا إله إلا الله قرينة على أن المراد منه ما هو من لواحقات لا إله إلا الله لا يخلو عن تمحل .

رابعا : إن بين نور الإيمان وانفساحه وانبساطه وبين لواحقات لا إله إلا الله فرقا كما لا يخفى .

خامسا : إن التقريب في قوله : فلذا جعل الخير فيه من لواحقاته وثمراته . أيضا ليس بتام لأن بين مراتب الإيمان وبين لواحقاته وثمراته فرقا عظيما إذ لا حق الشيء يكون خارجا عنه دون مرتبته ، وكذا الثمرة فإنها هنا عبارة عن اللاحق.

سادسا : إن قوله : بخلاف حديث الباب فإنه لا ذكر فيه للإيمان في اللفظ الخ غلط بمرة فإن حديث الباب فيه ذكر الإيمان في اللفظ أيضا فانظر لفظه من الصحيحين وقد قال هو نفسه قبل : إنه لا ذكر للعمل في حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - وهو حديث الباب -بل فيه ذكر الإيمان فقط كما يدل عليه قوله : (أخرجوامن كان في قلبه حبة خردل من إيمان) ففيه ذكر مراتب الإيمان فقط . اهـ

وقال أيضا : إنه أخرج لفظ الإيمان في حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - الخ فإن قلت : إن المراد بالإيمان فيه الخير وهو العمل . قلت : إن هذا لاينفي ذكر الإيمان في لفظ حديث الباب .

سابعا : إن قوله : فلا علينا أن لا نريد فيه من الخير آثار الإيمان . فيه أن عليكم بأسا أن لا تريدوا فيه من الخير آثار الإيمان لما تقدم .مع أن ذكر الإيمان في حديث الباب لا يستدعى أن يراد بالخير فيه آثار الإيمان .

ثامنا : إن قوله : مع أنه لاإيماء فيه في اللفظ إلى مراتب نفس الإيمان . أيضا لا يصح لأن فيه ذكرا لمراتب نفس الإيمان وإيماء إليها وقد نقلنا قوله : ففيه - أى في حديث الباب حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - ذكر مراتب الإيمان فقط . لا يقال : إنه قد صرح أن المراد بمراتب الإيمان مراتب الأعمال . لأنا نقول إن تلك الإرادة لا تنفي أن يكون في لفظ الحديث إيماء إلى مراتب نفس الإيمان بل تؤكده تاكيدا .

تاسعا : إن قوله : وحينئذ فالتفاوت في حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - الخ فيه ما قد سبق ذكره فتذكره .

عاشرا : إن قوله : والتفاوت في حديث أنس - رضي الله تعالى عنه - الخ فيه أنه قد قال قبل : إن المراد بالخير فيه ما هو من آثار الإيمان . وشتان بين الإيمان وكلمة الإخلاص ولا سيما على قول أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - فكذلك آثارهما .

حادي عشر : إن قوله : وإنما أخرج المصنف - رحمه الله تعالى - لفظ الإيمان في الأصل الخ فيه أنه قال قبيل فإنه لا ذكر فيه للإيمان في اللفظ .

ثانى عشر : إن قوله : تنبيها على أن المراد هوالخير الذي هو من الأعمال ، وعكس في حديث أنس - رضي الله تعالى عنه - الخ فيه أنه قال قبل مرتين : إن هذا من علوم المصنف - رحمه الله تعالى - اهـ

٣١٠ - قال : فإن قلت : إنك جعلت الخير في حديث أنس - رضي الله تعالى عنه - من آثار الإيمان وآثار الشئ غيره - إلى قوله : والتفاوت فيها يكون عين التفاوت في الإيمان . اهـ (ج١ ص١٠١-١٠٢)

يقول : إن صحة هذا الجواب مبنية على أمرين الأول أن يكون المراد بالخير في حديث أنس - رضي الله تعالى عنه - آثار الإيمان عند البخاري . والثانى أن تكون آثار الإيمان عند المصنف من الإيمان . وهما لم يثبتا بعد .

على أن صنيع المصنف في باب الزيادة والنقصان يدل على أن المراد بالخير عنده الإيمان وهو مفاد قول صاحب الفيض : فلا بأس في تفسيره الخير بالإيمان وقوله قبل : وعكس في حديث أنس - رضي الله تعالى عنه - للتنبيه على أن المراد من الخير هو الإيمان . وقوله : وعكس في حديث أنس - رضي الله تعالى عنه - فأخرج لفظ الخير في الأصل وعين مراده بإخراج لفظ الإيمان في المتابعة . اهـ

وما مر منه مرارا هو أن الأعمال آثار للإيمان عند الحنفية وداخلة في حقيقة الإيمان وأجزاء له عند المصنف لا أن آثار الإيمان عند المصنف من الإيمان عنده وأين هذا من ذالك ؟ والأمر الأول مما ينبني عليه صحة السؤال أيضا وقد عرفت حاله ، فالسؤال والجواب كلاهما ساقطان من أصلهما وكائنان من باب توجيه القول بما لا يرضى به قائله .

تنبيه

اعلم أن صاحب الفيض قد أخذ في الإيمان في هذا البحث بقول الحنفية وجرى عليه في أكثره ، ولو بنى كلامه هذا على قول المصنف في الإيمان لنجا عن كثير من الإشكالات التي قد وقع في ورطتها ولا ريب أن حمل كلام المصنف على غير قوله سفك لدم كلامه - رحمه الله تعالى - وإذا أتقنت ما ألقينا عليك قبل لا يصعب

عليك نقد ما ذكره بعد إلى قوله : بقي الكلام على الأمر الثانى . فتدبر .

٣١١ - **قال** : ثم عندي حديث قوي في امتحان أهل الفترة في المحشر بأنهم يؤمرون أن يلقوا أنفسهم في النار فمن ائتمر منهم نجاو من أبي هلك . اهـ (ج١ص١٠٢)

يقول : إن حديث امتحان أهل الفترة قد ذكره الحافظ ابن كثير - رحمه الله تعالى - بطرق متعددة فقال : قال الإمام أحمد : حدثنا على بن عبد الله حدثنا معاذ بن هشام حدثنا أبي عن قتادة عن الأحنف بن قيس عن الأسود بن سريع أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: أربعة يحتجون يوم القيامة رجل أصم لا يسمع شيأ ورجل أحمق ورجل هرم ورجل مات في فترة، فأماالأصم فيقول : رب قد جاء الإسلام وما أسمع شيأ . وأما الأحمق فيقول : رب قد جاءالإسلام والصبيان يحذفونى بالبعر . وأما الهرم فيقول : رب لقد جاء الإسلام وما أعقل شيأ. وأما الذي مات في الفترة فيقول : رب ما أتانى لك رسول . فيأخذ مواثيقهم ليطيعنه فيرسل إليهم أن ادخلواالنار ، فوالذي نفس محمد بيده لو دخلوها لكانت عليهم بردا وسلاما .

وبالإسناد عن قتادة عن الحسن عن أبي رافع عن أبي هريرة مثله غير أنه قال في آخره : فمن دخلها كانت عليه بردا وسلاما ومن لم يدخلها يسحب إليها . وكذا رواه إسحاق بن راهويه عن معاذ بن هشام ورواه البيهقي في كتاب الإعتقاد من حديث أحمد بن إسحاق عن علي بن عبد الله المديني به و قال : هذا إسناد صحيح . وكذا رواه حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن أبي رافع عن أبي هريرة - رضي الله تعالى عنه - قال : قال وسول الله ﷺ : أربعة كلهم يدلى على الله بحجته . فذكر نحوه ، ورواه ابن جرير من حديث معمر عن همام عن أبي هريرة فذكره مرفوعا ثم قال أبو هريرة : فاقرءوا إن شئتم (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وكذا رواه

معمر عن عبد الله بن طاءوس عن أبيه عن أبي هريرة موقوفا . اهـ

وهو يدل أن الاعتقاد أو الإقرار لا يكفى للنجاة ما لم ينضم إليهما الطاعة فعلا لا التزاما فقط ، فعلم أن الإيمان الذي هو مدار للنجاة ولو آخرا عبارة عن ثلاثة أمور أمر يقوم بالقلب وأمر يقوم باللسان وأمر يقوم بالجوارح والأركان .

فإن قلت : ما يعلم منه إنما هو كون الطاعة فعلا لا بد منها للإيمان أما أنها داخلة في حقيقة الإيمان فلا . قلت : إن هذا أيضا مخالف لأصل قول الحنفية فإن ما روي عن إمامهم إنما هو أن الإيمان عبارة عن الإعتقاد والتصديق أو عنه وعن الإقرار ، وأما أدلة أن الطاعة فعلا داخلة في حقيقة الإيمان فقد تقدم ذكرها فتذكرها .

٣١٢ - **قال** : ونحن نجيب المصنف - رحمه الله تعالى - عن استدلاله أن الخير زائد على الإيمان - إلى قوله : تبين أن مدار النجاة هو تلك الكلمة وهي الإيمان لا يزيد ولا ينقص . اهـ (ج١ ص١٠٣)

يقول : إن لما انجر الكلام إلى باب الزيادة والنقصان وحديث أنس - رضي الله تعالى عنه - المذكور فيه عند المؤلف لغرض بيان الفرق بين البابين والحديثين أجاب صاحب الفيض عن استدلاله على الزيادة والنقصان بحديث أنس - رضي الله تعالى عنه - وإن لم يكن الموضع موضع الجواب عن استدلاله المذكور فإن موضعه باب زيادة الإيمان ونقصانــه حيث أخرجه المصنف - رحمه الله تعالى - واستدل به على دعواه .

وحاصل جوابه أن الخير زائد على الإيمان إذالمراد به نوره وهو وإن كان من الإيمان المؤلف عند المصنف ليس من الإيمان الذي نحن بصدده وهوالذي تدور عليه النجاة .

وفيه أن المراد بالخير نفس الإيمان كما ورد في رواية عند المصنف - رحمه الله تعالى - وأن الإيمان الذي نحن بصدده مأخوذ على الإطلاق . سلمنا أن الإيمان

الذي نحن بصدده هو الذي تدور عليه النجاة لكن نقول: إن الإيمان الذي تدور عليه النجاة إنما هو عبارة عما يقوم بالجنان واللسان والأركان جميعا كما حققناه قبل، وحديث امتحان أهل الفترة أوضح دليل عليه فإنه نص في أن النجاة تدور على الطاعة .

ثم إن ظاهر قوله : ولما أخرج عن النار من لم يكن عنده عمل ولا خير أيضا تبين أن مدار النجاة هوتلك الكلمة الخ أن مدار النجاة قول لا إله إلا الله وهوالإيمان الخ وهو خلاف قول الحنفية انفسهم ، وقد قال هو نفسه قبل : وكذا من زعم أنهم الذين عندهم القول بها فقط أى مع ذهول عن التصديق في الباطن فقد أخطأ لأنه لا عبرة به عند الشرع الخ وقال أيضا : فنبه الإمام - أى الإمام أبوحنيفة - رحمه الله تعالى - على أن الإيمان المركب ليس مدارا للنجاة المطلقة بل هو مدار للنجاة الأولية أما الذي تنتفي النجاة بانتفاءه مطلقا فهو التصديق . اهـ وقد قال : فإن الإيمان عندنا بسيط . اهـ

فالإيمان عند الحنفية اسم للتصديق فقط بسيط لا يزيد ولا ينقص وليس اسما لتلك الكلمة كما زعم بل توهم . نعم قد ذهب بعضهم إلى أنه عبارة عن التصديق والإقرار . وأما أنه قول لا إله إلا الله فقط فلم يذهب إليه أحد من الحنفية أيضا فيما أعلم ، بل هو مذهب الكرامية على ما هو المشهور فيما بين العلماء .

وبعد اللتياو التي أقول : إن استدلال المصنف - رحمه الله تعالى - على ذلك المرام بحديث أنس - رضي الله تعالى عنه - المخرج في المقام حق وصواب عند غواصي هذا البحر الطمطام ، فتدبر تدبر أهل العدل وأولى الأفهام ، ولا تتعصب فإنه مذموم على لسان خير الأنام عليه وعلى آله الصلاة والسلام .

٣١٣ - **قال** : ثم إن النكتة في ذكر توحيدهم وحذف شهادتهم بالرسالة وانفراد أرحم الراحمين بإخراجهم أن هؤلاء ليسوا - إلى قوله : وحذف المتبدلة وهي

الشهادة بالرسالة . اهـ (ج١ص١٠٣)

يقول : إن موضع هذه النكتة باب زيادة الإيمان ونقصانه حيث ذكر البخاري حديث أنس- رضي الله تعالى عنه - الذي فيه :(يخرج من النار من قال : لا إله إلا الله الخ) وأما حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - المذكور في الباب الذي نحن بصدد شرحه فليس فيه ذكر كلمة التوحيد كما صرح به هو أيضا قبل بقوله : دون حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - لعدم ذكر الكلمة في حديثه في أحد من طرقه .اهـ

وليست هذه النكتة مما يندرج في الأمور الفارقة بين الحديثين حتى يقال : إنه إنما ذكرها لأجل تلك المناسبة .ونحن إنما نتكلم عليها ههنا لاقتضاءالتعقب ذلك فنقول : قال الحافظ ثم العيني: فإن قيل : فكيف لم يذكر الرسالة ؟ فالجواب أن المراد المجموع وصارالجزء الأول علما عليه كما تقول :قرأت قل هو الله أحد . أى السورة كلها . واللفظ للحافظ .ولفظ العيني : فإن قلت : فعلى هذا لا يكفى قول لا إله إلا الله بل لا بد من ذكر محمد رسول الله معه . قلت: المراد المجموع وصار الجزء الأول منه علما للكل كما يقال : قرأت قل هو الله أحد . أى كل السورة أو كان هذا قبل مشروعية ضمها إليه .اهـ

وهو يدل أن الحديث مخصوص بأمة محمد صلى الله عليه واله وسلم من بين الأمم وقد صدر من صاحب الفيض نفسه ما يدل عليه أيضا قبل هذه النكتة وبعدها فأما ما قبلها فهاك نصه : أقول : ليس الأمر كما قاله الشيخ الأكبر رحمه الله تعالى بل هم الذين عندهم التوحيد والرسالة ، وإنما اكتفى بذكر التوحيد لأن تلك الكلمة صارت شعارا للإسلام وعنوانا له فتضمنت الشهادة بالرسالة . اهـ وقوله :الشيخ الأكبر الخ كذا في الفيض وإنما نحن ناقلون .

وأما ما بعدها فهاك لفظه :ثم جاء بعد كلهم نبينا محمد ﷺ وقد انمحت آثار

الأنبياء واندرست تلك الكلمة وانقطعت عن أصلها وفرعها حتى لم يكن يعرفها أحد فأحياها وأسسها وأقامها على سوقها ليغيظ بها الكفار فمن عرف تلك الكلمة أو قالها فقد قالها مقلدا إياه ﷺ لأنه هو الذي أحياها وعلمها الناس ولذا يقال : إنه على الملة الإبراهيمية . وحينئذ القول بتلك الكلمة فقط تضمن الشهادة بالرسالة أيضا وعليه فليحمل حديث مسلم (من قال : لا إله إلا الله . دخل الجنة) ليس معناه ولو بدون الشهادة بالرسالة بل معناه أن من قال تلك الكلمة مقلدا ومقتديا به ﷺ دخل الجنة فإنه قد أقر بالرسالة وشهد بها أيضا حتى أنهم صرحوا أن أحدا لو قالها بدون تقليده ﷺ كسنوح السوانح لا يكون من الإيمان في شئ فظهر منه وجه آخر لحذف الشهادة بالرسالة في الحديث . اهـ وقبول التوحيد والرسالة وغيرهما من الأمور الواردة في الكتاب والسنة والقول بها ليسا من التقليد في شئ لامن تقليد النبي ﷺ ولا من تقليد غيره لأن قبول ما ورد في الكتاب والسنة والقول به لا يسمى تقليدا وإلا ارتفع الإجتهاد من الدنيا فلم يكن مجتهد قبل ولا يكون بعد واللازم كما ترى فالملزوم مثله .

فقولا صاحب الفيض هذان يدلان صراحة أن الحديث في المسلمين أمة محمد ﷺ والنكتة التي نحن بصدد الكلام عليها نص صريح في أن هؤلاء ليسوا بمختصين بتلك الأمة بل هم من جميع الأمم .

على أن المتبدل هو صاحب الرسالة لا الرسالة نفسها فإنها لم تتبدل ولا تغيرت من لدن أول رسول إلى عهد خاتم النبيين والمرسلين ﷺ فتلك النكتة لا تكفي في حذف شهادتهم بالرسالة ألا ترى أن قولنا : من قال : لا إله إلا الله ومن بعث إليه رسول الله . يشمل كل أمة . ثم ما ذكره المحشى ههنا لا يخلو عن نظر أيضا .

٣١٤ - **قال** : ثم هذا كله إذا كان حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - وأنس- رضي الله تعالى عنه - متعددا وأما إذا كان واحدا فينبغي . إلى قوله : فإنه لا

يتعين أنه لفظ صاحب الشريعة أو لفظ الراوي . اهـ (ج١ص١٠٣-١٠٤)

يقول أولا : إن كلامه هذا يدل على أنه لم يتحقق عنده تعدد الحديث ولا وحدته فهو متردد في هذا الأمر فقد يجعله متعددا وقد يجعله واحدا كما يشعر به كلامه السابق أيضا .

ثانيا : إن قوله : وحينئذ وجه التغاير في التراجم الخ فيه أن وجه تعدد التراجم ورود الحديث بألفاظ تدل على كل منها ، لا عدم تعيين اللفظ ولا عدم تعينه فإنه لا يوجب تعدد التراجم ، بل يستدعى أن لا تعقد ترجمة أصلا حتى يثبت التعين والتعيين .

ثالثا : إن قوله : وقد تحقق عندي الخ فيه أن الصحيح والصواب أن يقال : إنه إذا كانت ألفاظ الحديث عنده مروية بطرق صحيحة كائنة على شرطه في الكتاب يترجم على كل واحد منها ترجمة مناسبة له وذلك أحيانا كما يظهر لك بالرجوع إلى كتابه . ثم قد يكون وجه تعدد التراجم أن الحديث يدل على أمور فيستنبط كل أمر منها أو أكثرها منه بترجمة مستقلة وإن لم يكن الحديث عنده في كتابه مرويا بألفاظ .

فإن قلت : إن مآل ما ذكره من عدم التعيين والترجيح والتعين إلى ما ذكرت .

قلت : كلا بل بينهما فرق عظيم يظهر لك با لتدبر فيما قاله وفيما قلت فتدبر حتى ينجلى لك حقيقة الأمر .

فالوجه لتعدد الترجمة في المثال الذي ذكره ورود لفظ الإمام ولفظ القارى في حديث أبي هريرة - رضي الله تعالى عنه - بطرق صحيحة موافقة لشرط الكتاب ودلالته على الترجمتين كلتيهما بلفظيه ، لا عدم تعين اللفظ وعدم ترجحه عنده .

وكذلك الوجه فيما نحن فيه أن الحديث بألفاظه الكائنة على شرطه يدل على كل من تفاضل أهل الإيمان في الأعمال وزيادة الإيمان ونقصانه ، لا ما ذكره من عدم

بدو الترجح والتعين عنده . على أنه ليس للترجح والتعين فيما نحن فيه كثير فائدة فإن الإيمان لا يكون إلا خيرا ، والخير لا يتحقق بدون الإيمان ولا سيما إذ كان البخاري ممن يقول بدخول الأعمال في الإيمان .

رابعا : إن قوله : والذي عندي أن تدار المسألة على القدر المشترك الخ فيه أن القدر المشترك إنما يكون مأخوذا من ألفاظ الرواة وكل لفظ منها لا يتعين أنه لفظ صاحب الشريعة أو لفظ الراوي ، فكيف تصح نسبة القدر المشترك إلى صاحب الشريعة على سبيل الجزم واليقين أو الظن مع بقاء الاحتمال والشك في مأخذه ، وفيه ما لا يخفى . على أن ما ذكره تبطله قاعدة أصول الحديث أن ألفاظ الرواة لحديث واحد إذا ثبتت ولم تكن منا فية فيما بينها كانت كلها مقبولة .

خامسا : إن صاحب الفيض لم يبين القدر المشترك في حديث الباب ولا في حديث التأمين حتى ينظر فيه فتفكر .

حكمة محكمة

٣١٥ - **قال** : واعلم أن كلمة الإخلاص لاستئصال الإشراك في العبادة دون الأشراك في الذات - إلى قوله : فعلم أنهم لم يكونوا منكرين لتلك الكلمة رأسا لأن الاستكبار بعد العلم . اهـ (ج١ص١٠٤)

يقول : إن كلامه هذا فيه نظر من وجوه الأول أنه كان الأنسب أن يذكر هذه الحكمة البالغة في باب زيادة الإيمان ونقصانه في شرح حديث أنس - رضي الله تعالى عنه - فإن فيه ذكر الكلمة في أحد من طرقه كما صرح به هو نفسه .

الثاني أن كلمة الإخلاص لرد جميع أنواع الشرك لأن نفي ألوهية شئ وإلاهيته نفي لأن يكون معبودا بالحق وواجب الوجود وربا على الإطلاق كما يظهر بالتأمل في آي من القرآن الكريم ، فمنها قوله تعالى : لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة

وما من إله إلا إله واحد . الآية ، ومنها قوله تعالى : اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون . ومنها قول الأنبياء عليهم السلام لأقوامهم : يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره .

الثالث أن مبني دعوة الأنبياءعليهم الصلاة والسلام التوحيد ورد الإشراك بالله تعالى مطلقا ، لا استئصال الإشراك في العبادة دون الإشراك في الذات والربوبية كما زعمه ، والقرآن شاهد عدل لما قلنا فطالعه بنظر عميق دقيق ليظهر لك ما هو بالقبول حقيق ، وما هو عن الصواب بمكان سحيق ، وظن عدم تناول الإشراك في العبادة للإشراك في الذات والربوبية للخطأ رفيق .

الرابع أن ما استدل به على دعواه من كون منكري الربوبية أوالمشركين في الذات أقل قليل لا يستلزمها . على أن لنا أن نمنع أن يكونوا أقل قليل فإن منكرى الربوبية في عهد إبراهيم وموسى عليهما السلام كانوا أكثر كثير كما يشهد به القرآن الكريم . مع أن الكلام في المشركين لا في المنكرين .

الخامس أن قوليه تعالى :(ما نعبد هم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) و(وإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين) كليهما في مشركي زمان نبينا ﷺ كما يدل عليه سياقهما وسباقهما ولحاق الثاني في الثاني ، لا في مشركي جميع الأمم حتى يستدل بهما على أن جميع الأنبياء عليهم السلام لم يريدوابتلك الكلمة إلا الرد على المشركين في العبادة .

وكذا قوله تعالى :(إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون) في كفار العهد النبوى فقط لأن الله تعالى قد قال بعد :(ويقولون أءنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون بل جاء بالحق وصدق المرسلين إنكم لذائقوا العذاب الأليم وما تجزون إلا ما كنتم تعملون) .

ولا نعني بما ذكرنا أن الأنبياء عليهم السلام لم يريدوا بتلك الكلمة رد الإشراك في العبادة أصلا ، بل نروم أنهم أرادوا بها رد الإشراك مطلقا فالقصر في قوله : فلم يريد وابتلك الكلمة إلا الرد الخ كما ترى .

السادس أن قوله : ولم يقل يجحدون الخ يدل على أن الجحود قبل العلم أو أعم، وفيه أن أهل اللغة قد صرحوا أن الجحود يكون بعد العلم قال صاحب القاموس: جحده حقه وبحقه كمنعه جحدا وجحودا أنكره مع علمه. وقال الراغب: الجحود نفى ما في القلب إثباته وإثبات ما في القلب نفيه يقال: جحد جحودا وجحدا . قال عز وجل: وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم. وقال عز وجل: بآياتنا يجحدون . اهـ والمراد بقولي : بعد العلم . ما لا يكون قبل العلم سواء أكان معه أم بعده .

السابع أن صاحب الفيض إن أراد بقوله : فعلم أنهم لم يكونوا منكرين لتلك الكلمة رأسا . أن الكلمة كانت لرد الإشراك في العبادة والربوبية والذات وهم إنما أنكروا التوحيد في العبادة فلم يكونوا منكرين لتلك الكلمة رأسا ففيه أنه قد نص قبل أن كلمة الإخلاص لاستئصال الإشراك في العبادة دون الإشراك في الذرت والربوبية .

وإن أراد به أن كلمة الإخلاص لاستئصال الإشراك في العبادة فقط وهم إنما أنكروا التوحيد في العبادة بألسنتهم دون قلوبهم فلم يكونوا منكرين لتلك الكلمة رأسا ففيه أنه بمعزل عن مقصوده لأن مقصوده إنما هو إثبات أن الذين خاطبهم الأنبياء عليهم السلام بلا إله إلا الله كانوا منكرين للتوحيد في العبادة دون التوحيد في الذات والربوبية وليس مقصوده إثبات أنهم أنكروا التوحيد في العبادة بألسنتهم دون قلوبهم .

لا يقال : إن مراده أن المشركين كانوا قائلين بالجزء الإيجابي من جزئي القصر في

كلمة الإخلاص فلم يكونوا منكرين لتلك الكلمة رأسا لأنا نقول : إن هذا أيضا خلاف مقصوده لما قد عرفت . على أن لنا أن نقول : إن مفاد كلمة الإخلاص هو قصر الألوهية على الله تعالى ، وهم قد أنكروه فكانوا منكرين لتلك الكلمة رأسا ، فتدبر ولاتكن من الذين لا يتدبرون .

٣١٦ - **قال** : وقد مر أن أول من بعث لدحض الكفر هو نوح عليه الصلاة والسلام ، وقبله لم يكن إلا الإيمان فقط - إلى قوله : وكانوا مسلمين باعتبار قومهم لأنهم كانوا من أولاد يعقوب عليه الصلاة والسلام . اهـ (ج١ص١٠٤) .

يقول أولا : إن قوله : إن أول من بعث لدحض الكفر هو نوح عليه الصلاة والسلام . يدل على أن الكفر كان قبل نوح عليه الصلاة والسلام فبعث لدحضه وقوله : وقبله لم يكن إلا الإيمان فقط . نص في أن الكفر لم يكن قبله . ولو قال : وقبله لم يكن النبي يبعث إلا لتعليم الإيمان والدين فقط . لكان له وجه ما .

ثانيا : إن نمرود كان قدادعي الربوبية لنفسه كفرعون قال الله تعالى : ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيى ويميت قال أنا أحيى وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين .

وقد كان قوم إبراهيم عليه الصلاة و السلام يشركون في الربوبية أيضا قال تعالى : فلما جن عليه الليل رآى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين . فلما رأي القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربي لأكونن من القوم الضالين . فلما رأي الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني برئ مما تشركون . فقول صاحب الفيض : وعلى هذا فالملة الإبراهيمية هي استئصال الإشراك في العبادة . كما ترى .

ثالثا : إن موسى عليه الصلاة والسلام كان قد بعث إلى فرعون وقومه أيضا

كما صرح به القرآن في غير واحد من الآيات البينات ، وفرعون كان قد ادعى لنفسه الألوهية والربوبية كلتيهما بدليل قوله : يأيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري . وقوله لموسى عليه السلام : لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين . وقوله : أنا ربكم الأعلى .

ثم الشرك والكفر كانا موجودين في بني إسرائيل في الجملة كما يشهد به القرآن الكريم، وكونهم من أولاد يعقوب عليه الصلاة والسلام لا ينافي وجودهما فيهم ولا ينفيه ، فقوله : بقي موسى وعيسى عليهما السلام الخ أيضا لا يخلو عن خلل لما عرفت .

واعلم أن الكلام ههنا إنما هو فيما يتعلق بالتوحيد والشرك وإلا فالأنبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا يعلمون أقوامهم وأممهم الإيمان والدين ومسائل الاعتقاد والمعاد والشرائع جميعا ، فتدبر ولا تغفل .

٣١٧ - **قال** : ثم جاء بعد كلهم نبينا محمد ﷺ وقد انمحت آثار الأنبياء واندرست تلك الكلمة وانقطعت عن أصلها وفرعها - إلى قوله : فظهر منه وجه آخر لحذف الشهادة بالرسالة في الحديث . اهـ (ج١ص١٠٤)

يقول أولا : إن التقليد لا يطلق على الاقتداء بهدي النبي ﷺ والقول والعمل بقوله وفعله وتقريره والتأسي بأسوته ﷺ لأن التقليد ما يكون من غير حجة ، وقول النبي ﷺ وفعله وتقريره حجة قال صاحب إرشاد الفحول : أما التقليد فأصله في اللغة مأخوذ من القلادة التي يقلد غيره بها ، ومنه تقليد الهدي ، فكأن المقلد جعل ذلك الحكم الذي قلد فيه المجتهد كا لقلادة في عنق من قلده . وفي الاصطلاح هو العمل بقول الغير من غير حجة ، فيخرج العمل بقول رسول الله ﷺ والعمل بالإجماع ورجوع العامي إلى المفتي ورجوع القاضي إلى شهادة العدول فإنها قد قامت الحجة في ذلك .

أما العمل بقول رسول الله ﷺ وبالإجماع فقد تقدم الدليل على ذلك في مقصد السنة وفي مقصد الإجماع ، وأما رجوع القاضي إلى قول الشهود فالدليل عليه ما في الكتاب والسنة من الأمر بالشهادة والعمل بها وقد وقع الإجماع على ذلك ، وأما رجوع العامي إلى قول المفتي فللإجماع على ذلك ، ويخرج عن ذلك قبول رواية الرواة فإنه قد دل الدليل على قبولها ووجوب العمل بها ، وأيضا ليست قول الراوي بل من روي عنه إن كان ممن تقوم به الحجة .

وقال ابن الهمام في التحرير : التقليد العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة . وهذا الحد أحسن من الذي قبله وقال القفال : هوقبول قول القائل وأنت لا تعلم من أين قاله . وقال الشيخ أبو حامد والأستاذ أبومنصور : هو قبول القول من غير حجة تظهر على قوله . وقيل : هوقبول قول الغير دون حجته . أى حجة القول ، والأولى أن يقال هو قبول رأى من لا تقوم به الحجة بلا حجة . وفوائد هذه القيود معروفة بما تقدم . اهـ وقد نقل كلام صاحب الإرشاد هذا باختصار شيخنا - حفظه الله تعالى - في شرح رسالة الشاه الشهيد - رحمه الله تعالى - المسمي ببغية الفحول فإن ظفرت بها فطالعها فإنها أجود شروحها - أى شروح رسالة الشهيد - وأقر بها إلى التحقيق .

وقال في الإرشاد أيضا : وقد عرفت من حدالمقلد على جميع الحدود المذكورة أن قبول قول النبي ﷺ والعمل به ليس من التقليد في شئ لأن قوله ﷺ وفعله نفس الحجة قال القاضي حسين في التعليق : لا خلاف أن قبول قول غير النبي ﷺ من الصحابة والتابعين يسمي تقليدا ، وأما قبول قوله ﷺ فهل يسمي تقليدا ؟ فيه وجهان يبتنيان على الخلاف في حقيقة التقليد ما ذا هو ؟ وذكر الشيخ أبوحامد : أن الذي نص عليه الشافعي أنه يسمي تقليدا فإنه قال في حق قول الصحابي لما ذهب إلى أنه لا يحب الأخذ به ما نصه : وأما أن يقلده فلم يجعل الله ذلك لأحد بعد رسول

الله ﷺ . انتهي

ولا يخفاك أن مراده بالتقليد ههنا غير ما وقع عليه الاصطلاح ولهذا قال الروياني : أطلق الشافعي على جعل القبول من النبي ﷺ تقليدا ولم يرد حقيقة التقليد ، وإنما أراد القبول من غير السؤال عن وجهه ، وفي وقوع اسم التقليد عليه وجهان قال : والصحيح من المذهب أنه يتناول هذا الإسم . قال الزركشي في البحر : وفي هذا إشارة إلى رجوع الخلاف إلى اللفظ وبه صرح إمام الحرمين في التلخيص حيث قال : وهواختلاف في عبارة يهون موقعها عند ذوي التحقيق . انتهي

وبهذا تعرف أن التقليد بالمعنى المصطلح لا يشمل ذلك وهو المطلوب قال ابن دقيق العيد: إن قلنا : إن الأنبياء لا يجتهدون فقد علمنا أن سبب أقوالهم الوحي فلا يكون تقليدا . وإن قلنا : إنهم يجتهدون فقد علمنا أن السبب أحد الأمرين إما الوحي أوالإجتهاد وعلى كل تقدير فقد علمنا السبب واجتهادهم اجتهاد معلوم العصمة . انتهي وقد نقل القاضي في التقريب الإجماع على أن الآخذ بقبول النبي ﷺ والراجع إليه ليس بمقلد بل هو صائر إلى دليل وعلم يقين . انتهي كلام صاحب الإرشاد وأنت تعلم أن لفظ المقلد والتقليد لم يطلق في الشرع على مسلم وفعله لا في الكتاب ولا في السنة .

ثانيا : إن قوله : ولذا يقال له إنه على الملة الإبراهيمية . يدل على أن وجه كونه ﷺ على الملة الإبراهيمية هو إحياء كلمة التوحيد وتعليمها الناس فقط ، والأمر ليس كذلك ، وإلا فلا معنى لتخصيص نبينا ﷺ بكونه على الملة الإبراهيمية دون سائرالأنبياء عليهم السلام إذ كل نبي قد أحيا تلك الكلمة وعلمها الناس ، بل الوجه ذلك وإحياء الشريعة الإبراهيمية بأسرها فإن الشريعة المحمدية هي الشريعة الإبراهيمية في الأصل قال الله تعالى : إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا

النبي والذين آمنوا .

وقال في الفوز الكبير في فصل بيان المخاصمة مع الفرق الأبع الضالة ما لفظه : أما المشركون فكانوا يسمون أنفسهم حنفاء وكانوا يدعون التدين بالملة الإبراهيمية ، ويقال الحنيف لمن تدين بالملة الإبراهيمية والتزم شعارها ، وشعارها حج البيت الحرام واستقباله في الصلاة والغسل من الجنابة والإختتان وسائر خصال الفطرة وتحريم الأشهر الحرم وتعظيم المسجد الحرام وتحريم المحرمات النسبية والرضاعية والذبح في الحلق والنحر في اللبة والتقرب بالذبح والنحر خصوصا في أيام الحج ، وقد كان في أصل الملة الوضوء والصلاة والصوم من طلوع الفجر إلى غروب الشمس والصدقة على اليتامى والمساكين و الإعانة في نوائب الحق وصلة الأرحام مشروعة ، وكان التمدح بهذه الأفعال شائعا فيما بينهم ، ولكن جمهور المشركين كانوا يتركونها حتى صارت هذه الأفعال كأن لم تكن شيئا ، وقد كان تحريم القتل والسرقة والزنا والربا والغصب أيضا ثابتا في أصل الملة ، وكان إنكار هذه الأشياء جاريا في الجملة ، وأما جمهور المشركين فيرتكبونها ويتبعون النفس الأمارة فيها . اهـ

وجميع هذه الأفعال والخصال قد أحياها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعلمها الناس كالكلمة وسائر العقائد الإسلامية ، فتخصيص وجه كونه ﷺ على الملة الإبراهيمية بالكلمة فقط كما ترى .

وقد تبين مما ذكر صاحب الفوز الكبير أن آثار الأنبياء عليهم السلام لم تكن في الجاهلية انمحت عن آخرها كما زعم صاحب الفيض كيف ؟ وقد كانت آثار موسى وعيسى وسائر أنبياء بني إسرائيل عليهم السلام أيضا باقية في اليهود والنصارى في الجملة .

وأن الملة الإبراهيمية لا تقتصر على استئصال الإشراك في العبادة فقط كما هو

مفاد قوله : وعلى هذا فالملة الإبراهيمية هي استئصال الإشراك في العبادة . بل تشمله وسائر الشرائع التي ذكرها صاحب الفوز الكبير .

ثالثا : إن حكمة التقليد النبوي هذه البالغة - حسب زعمه - تقضي بالموت والانتفاء على النكتة السابقة لحذف شهادتهم بالرسالة إذ مفادها أن هؤلاء ليسوا بمختصين بتلك الأمة ، بل هم من جميع الأمم ومفاد الحكمة البالغة هذه أن هؤلاء مختصون بتلك الأمة ، وإنما يؤخذ بالآخر فالآخر .

على أن هذا الوجه لحذف الشهادة بالرسالة المبين في أثناء الحكمة البالغة يؤول بالآخر إلى قوله قبل : وإنما اكتفى بذكر التوحيد لأن تلك الكلمة صارت شعارا للإسلام وعنوانا له فتضمنت الشهادة بالرسالة واستغنت عن ذكرها صراحة . وهو أيضا يقتضي انتفاء نكتة عدم الاختصاص بهذه الأمة فتأمل .

٣١٨ - **قال** : وتلك الكلمة(بدون لفظ الشهادة) قلما تذكر معها الجزء الثاني لأنه تنتقل ههنا إلى الأذكار ويرادبها أصحاب هذا الذكر - إلى قوله : وهذا وجه ثالث لحذف ذكر الشهادة بالرسالة ، اهـ (ج١ص١٠٥)

يقول : إن صاحب الفيض نفسه قد نص قبل أن التوحيد يشترك في الكل(أى في كل الأمم)بخلاف الرسالة فإنها تتبدل بحسب الأعصار والأزمنة فلذا ذكر الكلمة المتقررة وهي كلمة التوحيد وحذف المتبدلة وهي الشهادة بالرسالة . اهـ

فإذا كانت كلمة التوحيد - أى لا إله إلا الله - مشتركة في الكل ومتقررة غير متبدلة من لدن أول أمة إلى هذه الأمة المرحومة فكيف يصح كونها عنوانا للمسلمين فقط ؟ وقد كانت ذكرا لكل هذه الأمة أيضا كما يدل عليه حديث : أفضل ما قلت أنا والنبيون قبلي لا إله إلا الله وحده لا شريك له الخ

على أن هذا الوجه ينافي الوجه الذي بين فيه أن هؤلاء ليسوا بمختصين بتلك الأمة بل هم من جميع الأمم . مع أنه يرجع بالآخر إلى وجه التقليد والشعار .

ثم إن قوله : لأجل هذا . يدل أن كون لا إله إلا الله من الأذكار علة لصيرورتها عنوانا للمسلمين وفيه ما قد عرفت من أنها كانت من الأذكار للأمم السالفة أيضا . ولك أن تقول : إنه قد تقرر في موضعه أن وجوه التسمية والعنوان لا يشترط فيها الاطراد والانعكاس .

واعلم أن أولى الوجوه وأصوبها عندي في حذف جزء الرسالة من الكلمة ما ذكره الحافظان ابن حجر والعيني - رحمهما الله تعالى - ومآل الثلاثة من وجوه صاحب الفيض الأربعة أيضا إليه كما يظهر ذلك بالتأمل الصادق والتدبراللائق والتفكر الفائق .

باب الحياء من الإيمان

٣١٩ - **قال** : وقد مر مني أن الحياء كالأمانة مقدمة للإيمان عندي ، والأمانة وصف يعتمد بها الناس على حاملها في أنفسهم - إلى قوله : ثم المصنف - رحمه الله تعالى - يجعل (من) تبعيضية ونحن نجعلها ابتدائية كما قررنا . اهـ (ج١ص١٠٥-١٠٦)

يقول : قد سبق الكلام منا على كون الحياء والأمانة من مقدمات الإيمان فلا نعيده فادرسه في موضعه وراجعه فيه . وليست الأمانة في قوله تعالى : إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال . الآية بمعني الوصف قال صاحب روح المعاني في تفسير الآية : لما بين جل شأنه عظم شأن طاعة الله تعالى ورسوله ﷺ ببيان مآل الخارجين عنها من العذاب الأليم ومنال المراعين لها من الفوز العظيم عقب ذلك عظم شأن ما يوجبها من التكاليف الشرعية وصعوبة أمرها بطريق التمثيل مع الإيذان بأن ما صدر عنهم من الطاعة وتركها صدر عنهم بعد القبول والالتزام من غير جبر هناك ولا إبرام وعبر عنها - أى عن التكاليف الشرعية - بالأمانة ، وهي في الأصل مصدر كالأمن والأمان تنبيها على أنها حقوق مرعية أودعها الله تعالى

المكلفين وائتمنهم عليها ، وأوجب عليهم تلقيها بحسن الطاعة والانقياد ، وأمرهم بمراعاتها والمحافظة عليها وأداءها من غير إخلال بشئ من حقوقها الخ .

وقال الراغب في المفردات : وقوله : إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض . قيل : هي كلمة التوحيد . وقيل العدالة . وقيل : حروف التهجي . وقيل : العقل . وهو صحيح فإن العقل هو الذي لحصوله يتحصل معرفة التوحيد وتحرى العدالة وتعلم حروف التهجي بل لحصوله تعلم كل ما في طوق البشر تعلمه وفعل ما في طوقهم من الجميل فعله وبه فضل على كثير ممن خلقه . اهـ

وقال الزمخشري في الكشاف : لما قال :(ومن يطع الله ورسوله) وعلق بالطاعة الفوز العظيم أتبعه قوله :(إنا عرضنا الأمانة) وهو يريد بالأمانة الطاعة فعظم أمرها وفخم شانها . وقال : والمراد بالأمانة الطاعة لأنها لازمة الوجوب كما أن الأمانة لازمة الأداء . اهـ

وقال الحافظ ابن كثير بعد نقل أقوال في تفسير الأمانة ما لفظه : وكل هذه الأقوال لا تنافي بينها بل هي متفقة وراجعة إلى أنها التكليف وقبول الأوامر والنواهي بشرطها وهو أنه إن قام بذالك أثيب وإن تركها عوقب ، فتقبلها الإنسان على ضعفه وجهله وظلمه إلا من وفق الله . اهـ

ومما ذكرنا ظهر أن الأمانة ههنا تتناول الوديعة التي تبين أحكامها في الفقه وتشملها . وتعليله لإنكارهن حمل ذلك الوصف بأنهن لم يكن حاملة لذلك الوصف ترده قاعدة التعليل ، وإنما وزانه وزان قولنا : إن زيدا أعطى عمرا دينارا فلم يقبله ولم يأخذه لأنه لم يكن حاملا وواجدا وآخذا لذلك الدينار . وسخافة هذا التعليل لا تخفى على من له أدنى فهم صحيح .

وكذا حال التعليل في قوله : وإنما سبق بها الإنسان مع ضعفه لأنه كان حاملا لهذه الأوصاف . فإنه يشبه قولنا : إن زيدا أعطى عمرا دينارا فقبله وأخذه لأنه كان

حاملا وآخذا لذلك الدينار .

ولك أن تقول : إن مراده بالوصف الطاعة أو العدالة فإن اعتماد الناس إنما يحصل بها ، وبالحمل في معرض التعليل الاستعداد فيرجع تفسيره الأمانة بالوصف إلى ما فسرها به المفسرون .

ثم لا يذهب عليك أن مفاد قوله : وبعبارة أخرى إعطاء الخ أعم من مفاد قوله : والأمانة وصف يعتمد بها الناس الخ والسياق يقتضى التساوي . على أن إعطاء كل ذي حق حقه ووضع كل شئ مكانه معنى العدل وضده الظلم ، وإنما ضد الأمانة الخيانة كما صرح به أهل اللغة ، لا الغش .

وقال صاحب الفيض قبل : وأما ضده الصريح - أى ضد الإيمان الصريح - فهو الخيانة. فقد جعل ضد الأمانة ضد الإيمان ، والغش الذي هو اسم لعدم إمحاض النصح ضد الأمانة ، وإنما هو ضد إمحاض النصح .

ومنه حصحص أن الغش ليس معناه حط الشئ عن مرتبته وإنما يندوج الحط المذكور في معنى الظلم الذي هو وضع الشئ في غير محله ، والدليل على أن الغش اسم لعدم امحاض النصح لغة العرب قال صاحب القاموس : غشه لم يمحضه النصح . وأما قوله : ونحن نجعلها - أى كلمة من - ابتدائية . فقد سبق بيان ما فيه فتذكره .

باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة الخ

٣٢٠ - **قال** : وقال إمامنا الأعظم رَحِمَهُ ٱللَّهُ : إنه ليس بكافر ولا يقتل ولكنه يحبس ثلاثا فإن عاد إلى الصلاة فبها وإلا يضرب ضربا يتفجر منه الدم - إلى قوله : جواز قتل تارك الصلاة عندنا تعزيرا . اهـ (ج١ ص١٠٦)

يقول : قال القدوري : وأكثره - أى أكثر التعزير - تسعة وثلاثون سوطا وأقله ثلاث جلدات وقال أبو يوسف : يبلغ بالتعزير خمسة وسبعين سوطا . و إن رأى

الإمام أن يضم إلى الضرب في التعزير الحبس فعل وأشد الضرب التعزير ثم حد الزنا ثم حد الشرب، ثم حد القذف ومن حده الإمام أو عزره فمات فدمه هدر . اهـ

وقال صاحب الهداية : والأصل فيه قوله عليه السلام : من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين . وإذا تعذر تبليغه حدا فأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى نظرا إلى أدنى الحد وهو حد العبد في القذف فصرفاه إليه وذلك أربعون فنقصامنه سوطا ، وأبويوسف - رحمه الله تعالى - اعتبر أقل الحد في الأحرار إذالأصل هو الحرية ، ثم نقص سوطا في رواية عنه وهو قول زفر رحمه الله تعالى وهو القياس وفي هذه الرواية نقص خمسة وهو ما ثور عن علي رضي الله تعالى عنه فقلده .

وقال في شرح قول نفسه :(ومن حده الإمام أو عزره فمات فدمه هدر) لأنه فعل ما فعل بأمر الشرع وفعل المأمور لا يتقيد بشرط السلامة كالفصاد والبزاغ بخلاف الزوج إذا عزر زوجته لأنه مطلق فيه والإطلاقات تتقيد بشرط السلامة كالمرور في الطريق . وقال الشافعي : تجب الدية في بيت المال لأن الإتلاف خطأ فيه إذ التعزير للتأديب غير أنه تجب الدية في بيت المال لأن نفع عمله يرجع إلى عامة المسلمين فيكون الغرم في مالهم . قلنا : لما استوفى حق الله تعالى بأمره صار كأن الله أماته من غير واسطة فلا يجب الضمان . اهـ

فقد تبين مما نقلنا أن التعزير لا يقتل فيه عند الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - قال القاري في المرقاة : وسئل أبو جعفر الهندواني عمن وجد رجلا مع امرأة أيحل له قتله ؟ قال: إن كان يعلم أنه ينزجر عن الزنا بالصياح والضرب بما دون السلاح لا يقتله ، وإن علم أنه لا ينزجر إلا بالقتل حل له قتله وإن طاوعته المرأة حل قتلها أيضا . وأنت خبير بأن جواب أبي جعفر الهندواني - رحمه الله تعالى - مخالف للنصوص منها ما رواه الشيخان عن عويمر العجلاني - رضي الله تعالى عنه - أنه جاء إلى عاصم بن عدي الأنصاري - رضي الله تعالى عنه - فقال له : يا

عاصم أرأيت رجلا وجد مع امرأته رجلا أيقتله فتقتلونه أم كيف يفعل ؟ فذكر الحديث وقال : ومنها حديث أبي هريرة - رضي الله تعالى عنه - عند ابن ساجه أن سعد بن عبادة الأنصاري - رضي الله تعالى عنه - قال : يا رسول الله الرجل يجد مع امرأته رجلا أيقتله ؟ قال رسول الله ﷺ : لا . الحديث .

وما نقله صاحب الفيض عن تذكرة ها شم السندي فمع كونه إشارة عنده لم يبين فيه أن جواز قتل تارك الصلاة تعزيرا قول أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - على أن القول بالقتل تعزيرا يخالف الحديث الذي ذكره صاحب الهداية لأن عقوبة القتل حد من الحدود ، وتخصيص الحدود بغير القتل والقصاص مصطلح ، وقس قطع اليد تعزيرا على القتل تعزيرا سواء بسواء . فإن قلت : إن الحديث الذي ذكره صاحب الهداية لا تقوم به الحجة لضعفه وإرساله . قلت : إنه حجة عند صاحب الهداية ومن وافقه فيصلح الاحتجاج به عليهم .

وقياسه تارك الصلاة على المبتدع فاسد لأن المبتدع من المفترين على الله وقد قال تعالى : إنما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله . الآية بخلاف تارك الصلاة فإنه ليس من المفترين على الله البتة غاية ما يقال : إن تركه للصلاة بلغ حد الأنكار فيكون القتل حينئذ كفرا ، لا حدا ولا تعزيرا .

على أن قتل المبتدع ليس بتعزير ، بل حد أو مترتب على الارتداد والافتراء الذي يوجب انتفاء الإيمان والأخير هوالصواب لأن النبي ﷺ قد قال : يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية . وقال : لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد .

وهذا في المبتدع الذي تكون بدعته مكفرة وأما من كانت بدعته مفسقة فلا يسوغ قتله البتة أصلا ، فالحق أنه يجوز ، بل يجب قتل الذي يترك الصلاة عمدا من غير عذر ولامانع حدا أوكفرا لاتعزيرا إذ التعزير لايحل القتل ولاقطع اليد أوالرجل .

ثم لايخفى عليك أن المقلد إنما يكون مستنده قول مجتهده لاظنه ولاظنه وليس

له أن يفتى بما عداه وقول الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - في المسألة قد نقله صاحب الفيض نفسه ، وهو أن تارك الصلاة ليس بكافر ولا يقتل ، فمن أجاز قتل تارك الصلاة من المقلدين له ولوتعزيرا فقد أبعد النجعة وتعدى جادة المقلدين وخلع ربقة التقليد من عنقه فرقبته من قلادة التقليد عاطلة ولاسيما في هذه المسألة ، وصاحب الفيض مع ادعاءه التقليد قد خالف إمامه أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - وأفتى بقول غيره في مواضع قد أتيت عليها ومواضع ستأتى عليها إن شاء الله تعالى فتدبر ولا تغفل .

٣٢١ - **قال** : ولنا عند أبي داود ص٢٠١ عن ابن محيريز أن رجلا من بني كنانة يدعى المخدجي سمع رجلا بالشام يدعى أبا محمد يقول : إن الوتر واجب - إلى قوله : ولكنه أبقى أمره تحت المشيئة فعلم أنه مسلم فاسق . اهـ (ج١ ص١٠٦)

يقول اولا : إن عدم جزم النبي ﷺ بدخول من لم يأت بالصلوات الخمس النار وإبقاءه لأمره تحت المشيئة لا يستلزم أن يكون مسلما ألا ترى إلى عيسى - على نبينا وعليه الصلاة والسلام - كيف يسجل إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار . ثم يقول في المشركين إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفرلهم فإنك أنت العزيز الحكيم . فهل يقال : إن عيسى عليه السلام لم يجزم بدخول المشرك النار ولكنه أبقى أمره تحت المشيئة فعلم أنه مسلم فاسق؟ كلا ثم كلا .

لا يقال : إن النصوص قد صرحت بأن المشرك ليس بمسلم . لأنا نقول : إن النصوص قد صرحت أيضا أن تارك الصلاة متعمدا كافر فإبقاء أمره تحت المشيئة مع وجود ذلك التصريح لايستدعى إسلامه .

وقال بعض أصحابنا - بارك الله تعالى في علمه وعمله - والفرق بين كلام عيسى عليه السلام وبين كلام النبي ﷺ ظاهر فإن عيسى عليه السلام ذكر القدرة فقط وإن نبي الله ﷺ أخبر عما يفعل بتارك الصلاة . اهـ

وفيه أن النبي ﷺ لم يخبر عما يفعل بتارك الصلاة ، بل أبقى تعذيبه وغفرانه تحت المشيئة والإرادة في هذا الحديث ، وهو أيضا ذكر القدرة . مع أن في كلام المسيح عليه السلام طلب الترحم كما يظهر ذلك من ذكره العبدية من بين صفاتهم .

ثانيا : إن معنى قوله ﷺ : إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة . إن شاء لم يوفقه للتوبة وإقامة الصلاة فعذبه وإن شاء وفقه لهما فأدخله الجنة .

وهذا كما فسر قوله تعالى: ربكم أعلم بكم إن يشأ يرحمكم أو إن يشأ يعذبكم. فإنه قد أبقى فيه أمر الناس كلهم مؤمنيهم وكافريهم تحت المشيئة فهل يسوغ لأحد أن يقول بناء على الإبقاء المذكور : إن الكافر مسلم ؟ كلا ، بل يفسر بقول الحافظ ابن كثير - رحمه الله تعالى- : يقول الله تعالى :(ربكم أعلم بكم) أيها الناس أى أعلم بمن يستحق منكم الهداية ومن لا يستحق(إن يشأ يرحمكم) بأن يوفقكم لطاعته والإنابة إليه (أو إن يشأيعذبكم وما أرسلناك) يامحمد(عليهم وكيلا) أى إنما أرسلناك نذيرا فمن أطاعك دخل الجنة ومن عصاك دخل النار . اهـ

وقال بعض أصحابنا - بارك الله تعالى في علمه و عمله - : والظاهر أن المراد من قوله عليه السلام : من لم يأت بهن الخ الإتيان بالصلوات يوم القيامة فمتى يوفقه الله تعالى للتوبة ؟ فقياسه على قوله تعالى : ربكم أعلم بكم إن يشأ يعذبكم الخ ليس بسديد والله أعلم . اهـ

وفيه أن الظاهر من السياق أن المراد بإتيان العباد بالصلوات الخمس ونفيه أداءها ونفيه ، وذلك لا يأبي المعني الذي ذكرنا فالقياس سديد وعن الريب بعيد .

ثالثا : إن من جعل ترك الصلاة كفرا لم يجعل كل ترك لها كفرا ، فلنا أن نخص قوله صلى الله عليه وآله وسلم : إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة . بمن ليس تركه كفرا ، ونظيره حديث عبادة - رضي الله تعالى عنه - في مبايعة الصحابة بيعة النساء فإن فيه : ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله عليه فهو إلى الله إن شاء

عفا عنه وإن شاء عاقبه . وهو يتناول الشرك أيضا لكنه خص قال الحافظ : قال النووي : عموم هذا الحديث مخصوص بقوله تعالى : (إن الله لا يغفر أن يشرك به) فالمرتد إذا قتل على ارتداده لا يكون القتل له كفارة. قلت : وهذا بناء على أن قوله : (من ذلك شيئا) يتناول جميع ما ذكر وهو ظاهر ، وقد قيل : يحتمل أن يكون المراد ما ذكر بعد الشرك بقرينة أن المخاطب بذلك المسلمون فلا يدخل حتى يحتاج إلى إخراجه، ويؤيده رواية مسلم من طريق أبي الأشعث عن عبادة في هذا الحديث : (ومن أتى منكم حدا) إذ القتل على الشرك لا يسمى حدا . لكن يعكر على هذا القائل أن الفاء في قوله : (فمن) لترتب ما بعدها على ما قبلها ، وخطاب المسلمين بذلك لا يمنع التحذير من الإشراك، وما ذكر في الحد عرف حادث ، فالصواب ما قال النووي . اهـ

رابعا : إن قوله صلى الله عليه وآله وسلم :(ومن لم يات بهن) يتناول أيضا من لم يأت بهن جحدا أو استخفافا بحقهن كما يتناول من لم يأت بهن من غير جحود واستخفاف بحقهن ، ولا ريب أن من لم يأت بهن جحدا أو استخفابحقهن كافر بالإجماع ، وقد أبقى في الحديث أمره تحت المشيئة ، فما هو جواب صاحب الفيض عن هذا فمثله جواب من جعل ترك الصلاة كفرا عن ذلك .

خامسا : إن سياق الحديث ينفي قول الحنفية بوجوب الوتر ويرده فإن عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه - إنما ساق الحديث لإثبات أن الوتر ليس بواجب ويأتي هذا المبحث في موضعه إن شاء الله تعالى .

٣٢٢ - **قال** : ونقل فيه مناظرة الإمام الشافعي وأحمد رضي الله تعالى عنهما قال الشافعي لأحمد رضي الله تعالى عنهما : سمعتك تقول : إن تارك الصلاة كافر. قال : نعم. قال: فما سبيل إسلامه؟ قال: أن يصلي قال: وهل تقبل صلاة الكافر؟ فسكت أحمد رضي الله تعالى عنه . اهـ (ج١ص١٠٧)

أقول : والجواب عن أحمد - رضي الله تعالى عنه - أن أحمد - رحمه الله تعالى - إنما أكفره لإباءه عن إقامة الصلاة لأن ترك الصلاة ينبئ عن الإباء فلما صمم على أداءها ترك الإباء فصار مسلما .

وهذا الإعتراض يرد على من عد الإقرار ركنا فمن أقر بالكلمة هل كان بالترك كافرا ؟ فإن قال : نعم . نقول : فما سبيل إسلامه ؟ فإن قال : أن يقر . نقول وهل يصح الإقرار من الكافر ويعتبر ؟ ثم الجواب الظاهر على هذا أن الإنسان لا يصير مسلما حتى يصلي أو يبتدئ الصلاة .

يقول : وقد قال بعض أصحابنا - زاده الله تعالى علما وعملا - : وفي قلبي شئ من هذه المناظرة أن تكون مختلقة فلينظر من أين نقلت هذه المناظرة وما حال إسنادها ؟

٣٢٣ - **قال** : بقي تواتر السلف بإطلاق الكفر على ترك الصلاة فالأمر عندي أنه بمعنى كفر دون كفر لأني لا أعلم من حالهم إلا أنهم عاملوا مع أمراء الجور معاملة الفساق حتى صلوا على جنائزهم وصلوا خلفهم الفرائض . اهـ (ج١ ص١٠٧)

يقول : إن فيه نظرا من أوجه الأول أن إطلاق الكفر على ترك الصلاة قد ثبت بالأدلة الشرعية فمنها قوله تعالى : فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين ونفصل الآيات لقوم يعلمون .

ومنها آيات قصر فيها الإيمان على صفات وأعمال منها إقامة الصلاة .

ومنها حديث جابر - رضي الله تعالى عنه - مرفوعا عند مسلم : أن بين الرجل والعبد وبين الشرك والكفر ترك الصلاة . ورواه الترمذي ولفظه : بين الكفر والإيمان ترك الصلاة .

ومنها حديث بريدة - رضي الله تعالى عنه - قال : قال رسول الله ﷺ العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر . رواه أحمد والنسائي وابن ماجه

وأبوداود والترمزي وقال : حسن صحيح . وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال : صحيح ولا نعرف له علة .

ومنها حديث أبي الدرداء - رضي الله تعالى عنه- عند ابن ماجه والبيهقي قال: أوصاني خليلي ﷺ أن لا تشرك بالله شيئا وإن قطعت وحرقت ولا تترك صلاة مكتوبة متعمدا فمن تركها متعمدا فقد برئت منه الذمة ، ولا تشرب الخمر فإنها مفتاح كل شر.

قال القاري - رحمه الله تعالى -(فقد برئت منه الذمة) كناية عن الكفر تغليظا قاله الطيبي أوالمراد منها الأمان من التعرض بالقتل أوالتعزير . اهـ وفي كلام القاري هذا فائدتان الأولى أن من لم يجعل ترك الصلاة كفرا أول دلائل تكفير تارك الصلاة . والثانية أن التعزير لا يقتل فيه لأنه قد قابل بين القتل والتعزير وفيها نظر .

وقال صاحب الفيض نفسه : واعلم أن طريق الشارع طريق الوعظ والتذكير فيختار ما هو أدخل في العمل فلو قدر الكمال في مثل هذه المواضع يفوت غرضه ولذا لم يكن السلف يحبون تأويل قوله ﷺ :(من ترك الصلاة فقد كفر) بالترك مستحلا أو أنه فعل فعل الكفر فإنه بالتأويل يخف الأمر فيفقد العمل . اهـ

وفيه أن ما ذكره أيضا تأويل وجعل للكفر الذي أطلق في الأحاديث على ترك الصلاة كفرا دون كفر ، فلا يختص التأويل بأقوال السلف ، وأنت تعلم أن الأصل أن يحمل الألفاظ على حقائقها ولا تحمل على المجازات إلا بقرينة صارفة عن الحمل على الحقيقة ، وما ذكروه ههنا من القرائن ليس فيها قوة الصرف وللتفصيل موضع آخر فلنكتف بهذا القدر والمقصود أن إطلاق الكفر على ترك الصلاة وارد في الشرع وفي أقوال السلف كليهما .

الثاني أن تأويل كفر دون كفر لا يجري في أقوال السلف فإن من قال منهم بكفر تارك الصلاة أجري عليه أحكام الكفار من كونه مباح الدم وغيره فلو أرادوا بكفر

تارك الصلاة كفرا دون كفر لم يجروا عليه أحكام الكفار وقد نص صاحب الفيض نفسه أن أحمد - رحمه الله تعالى - قال : إنه يقتل كفرا . فتأويله هذا من باب تأويل القول بما لا يرضي به قائله .

الثالث أن من قال من السلف - رحمهم الله تعالى أجمعين - بكفر تارك الصلاة لم يعامل معه معاملة الفساق حتى لم يصلوا على جنازته ولا صلوا خلفه الفرائض ولا النوافل ، وإن ثبت عنهم الصلاة خلفه لم يكن تاركا للصلاة وكلامنا فيه ، ولذا قال بعض أصحابنا - زيد مجده - : إذا كان تارك الصلاة فما معنى أداء الفرائض والنوافل خلفه؟ اللهم إلا أن يقال : إنه كان يصلي بهم تارة ويترك تارة . اهـ

الرابع أن الكلام في تاركي الصلاة لا في أمراء الجور ، وكون الرجل أمير جور لا يستدعى أن يكون تاركا للصلاة إذالجور لا ينحصر في ترك الصلاة وثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الأخص المعين .

الخامس أن صاحب الفيض قد اعترف في كلامه هذا أن أمراء الجور كانوا يصلون بل كانوا يصلون بالناس الفرائض ، والدليل على ذلك الاعتراف قوله : وصلوا خلفهم الفرائض . وأنت خبير بأن كلامنا في تاركي الصلاة لا في من يصلون بالناس الفرائض .

٣٢٤ - **قال** : وتمسك النووي رضي الله تعالى عنه بحديث الباب على قتل تارك الصلاة ، وفيه نظر لأن القتال غير القتل وفي الحديث ذكر القتال دون القتل - إلى قوله : وذكر تلك المسائل يوهم ذلك . اهـ (ج١ص١٠٧)

يقول اولا : إن النووي - رحمه الله تعالى - لم يتمسك بحديث الباب بل نقل التمسك به عمن قال بقتل تارك الصلاة وذكره في أثناء بيان دلائله ، وهاك نص النووي : وأما تارك الصلاة فإن كان منكرا لوجوبها فهو كافر بإجماع المسلمين خارج عن ملة الإسلام إلا أن يكون قريب عهد بالإسلام أولم يخالط المسلمين مدة

يبلغه فيها وجوب الصلاة .

وإنكان تركه تكاسلا مع اعتقاد وجوبها كما هو حال كثير من الناس فقد اختلف العلماء فيه فذهب مالك والشافعي والجماهير من السلف والخلف إلى أنه لا يكفر بل يفسق ويستتاب فإن تاب وإلا قتلناه حدا كالزاني المحصن ولكنه يقتل بالسيف .

وذهب جماعة من السلف إلى أنه يكفر وهو مروي عن على بن أبي طالب - رضي الله تعالى عنه - وهو إحدى الروايتين عن أحمد بن حنبل وبه قال عبد الله بن المبارك وإسحاق بن راهويه وهو وجه لبعض أصحاب الشافعي .

وذهب أبوحنيفة وجماعة من أهل الكوفة والمزني صاحب الشافعي إلى أنه لا يكفر ولا يقتل ، بل يعزر ويحبس حتى يصلي .

واحتج من قال بكفره بظاهر الحديث الثاني المذكور وبالقياس على كلمة التوحيد، واحتج من قال : لا يقتل . بحديث لايحل دم امرء مسلم إلا بإحدى ثلاث. وليس فيه الصلاة . واحتج الجمهور على أنه لا يكفر بقوله تعالى : إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء . وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم : من قال : لا إله إلا الله . دخل الجنة . و : من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة . ولا يلقى الله بهما عبد غير شاك فيحجب عن الجنة. و : حرم على النار من قال : لا إله إلا الله . وغير ذلك .

واحتجوا على قتله بقوله تعالى : فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم. وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله . ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم . وتأولوا قوله ﷺ : بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة . على معنى أنه يستحق بترك الصلاة عقوبة الكافر وهي القتل أو أنه محمول على المستحل أو على أنه يأول به إلى الكفر أو أن فعله فعل الكفار. اهـ

وإنما نقلنا كلام النووي - رحمه الله تعالى -أزيد مما يتعلق بمسألة التمسك لتكثير الفائدة في مسألة ترك الصلاة ، وقد ظهر منه أن نسبة التمسك المذكور إلى النووي غلط ، وإنما هو ناقل ، ووظيفة الناقل وعهدته التصحيح إلا أن يقال : إن سكوته عن توجيه النظر إلى التمسك يدل على أنه يقول به هو أيضا كيف لا يكون كذلك وهو موافق لمذهبه ومؤيدله ؟ فلذا نسبه صاحب الفيض إليه ، وفيه ما فيه .

نعم قال الحافظ : وقال الشيخ محي الدين النووي : في هذا الحديث أن من ترك الصلاة عمدا يقتل . وأنت عليم بأن الاستدلال بحديث الباب أمر والتمسك بالقتال أمر أخر .

ثانيا : إن الحافظ قال : وسئل الكرماني هنا عن حكم تارك الزكاة و أجاب بأن حكمهما واحد لاشتراكهما في الغاية وكأنه أراد في المقاتلة أما في القتل فلا ، والفرق أن الممتنع من إيتاء الزكاة يمكن أن تؤخذ منه قهرا بخلاف الصلاة فإن انتهي إلي نصب القتال ليمنع الزكاة قوتل ، وبهذه الصورة قاتل الصديق مانعي الزكاة ، ولم ينقل أنه قتل أحدا منهم صبرا ، وعلى هذا ففي الاستدلال بهذا الحديث على قتل تارك الصلاة نظر للفرق بين صيغة أقاتل وأقتل والله اعلم .

وقد أطنب ابن دقيق العيد في شرح العمدة في الإنكار على من استدل بهذا الحديث على ذلك وقال : لايلزم من إباحة المقاتلة إباحة القتل لأن المقاتلة مفاعلة تستلزم وقوع القتال من الجانبين ولا كذلك القتل . وحكي البيهقي عن الشافعي أنه قال : ليس القتال من القتل بسبيل قد يحل قتال الرجل ولايحل قتله .اهـ

وإنما نقلنا عبارة الفتح هذه لتعلم أن نظر صاحب الفيض في التمسك بالحديث على إباحة القتل ليس من عند نفسه ، بل نقله عمن سلف ولم يعزه إليه وليظهر عليك الفرق بين إيراد ابن دقيق العيد وإيراد صاحب الفيض فإن بناء الأول على الحقيقة والثاني على المجاز .

ثالثا : إن هذا النظر إنما يرد لو كان الاستدلال بلفظ :(أمرت أن أقاتل الناس) والأمر ليس كذلك فإن الاستدلال بقوله صلى الله عليه وآله وسلم في الحديث نفسه: (فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم الخ فإنه يدل على أن من لم يفعل ذلك لا تحصل له العصمة وأما قوله ﷺ :أمرت أن أقاتل الناس الخ فإنما استدل به النووي أوبعضهم على وجوب القتال لاعلى القتل قال المحشى : قال النووي : إن هذا الحديث يستدل به على وجوب قتال مانعي الصلاة والزكاة وغير هما من واجبات الإسلام قليلا كان أوكثيرا . اهـ(ج١ص١٠٨)

رابعا : إنا سلمنا أن الإستدلال بالقتال لكن نقول : إن القتال ههنا ليس عبارة عن الجدال ولا عن وقوع القتال من الجانبين ، بل معناه المحاربة وتحرى القتل من الجانبين والتصدى له من الفريقين ، وهذا القتال الحقيقي لايكون إلا مع من يحل دمه وإباحته تستدعى إباحة القتل، بل إباحته إباحة للقتل .

مع أنا لو أخذنا القتال في الحديث بمعنى الجدال لايبقى لقوله صلى الله عليه وآله وسلم في الحديث نفسه : فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم الخ معنى يعتد به .

على أنا نقول : إن القتال في الحديث بمعنى القتل بقرينة كونه تفسيرا لقوله تعالى : فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم . الآية وفيه : فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتواالزكاة فخلوا سبيلهم . أى لاتقتلوهم ولاتأخذوهم ولاتحصروهم ولاتقعدوالهم مرصدا فإنهم بفعلهم ذلك قد عصموا منكم دماءهم وأموالهم . وقد قيل : إن معنى قوله تعالى : قاتلهم الله . قتلهم الله .

خامسا : إن قوليه ﷺ : أقتالا ياسعد ؟ و : فليقاتله . فيمن يمر بين يدى المصلي لا دليل فيهما على أن القتال في حديث الباب بمعنى الجدال أما أولا فلأنهما محمولان على الحقيقة إذلا مانع منه ، ووجهه في الأول أن عدم إعطاء ضعفاء الإيمان ، أو عدم إعطاءهم مع إطاء أقوياء الإيمان أو إعطاء كلا الفريقين يتسبب

القتال ، وفي الثاني ظاهر لأن النبي ﷺ إنما أمرنا بالقتال بعد الدرء حسب الاستطاعة والضرب باليد والمجادلة باللسان في الصلاة لا تصح أيضا . وأما ثانيا فلأن استعمال لفظ في موضع أو موضعين أو مواضع في معناه المجازي ليس دليلا لأن يكون مستعملا فيه في كل موضع أو موضع آخر مخصوص .

سادسا : إن النووي – رحمه الله تعالى – قال : معنى يدرء يدفع وهذا الأمر بالدفع أمر ندب وهو ندب متأكد ولاأعلم أحدا من العلماء أوجبه بل صرح أصحابنا وغيرهم بأنه مندوب غير واجب قال القاضي عياض : وأجمعوا على أنه لا يلزمه مقاتلته بالسلاح ، ولا مايؤدي إلى هلاكه ، فإن دفعه بما يجوز فهلك من ذلك فلا قود عليه باتفاق العلماء ، وهل يجب ديته أم يكون هدرا ؟ فيه مذهبان للعلماء وهما قولان في مذهب مالك . اهـ

ولا يهام فيه أن المراد بالمقاتلة القتل ولا ريب أن الأولى والأليق بشرح الحديث ما سلك عليه النووي – رحمه الله تعالى – من ذكر الاختلاف في دم الهالك بمقاتلة المصلى حين المرور .

على أنك تعلم أن بين جملة : فإن دفعه بما يجوز فهلك من ذلك الخ وبين جملة : لوقتل المار أحد هل يجب به الدية أم لا ؟ فرقا ، فاعتراض صاحب الفيض على النووي في هذا المقام غلط بمرة لا يرد أصلا .

٣٢٥ – **قال المحشى** : وكان الشيخ تقي الدين رحمه الله تعالى من أهل الطريقة صاحب الكرامات الباهرة معتدل المزاج لم يكن يتعصب للمذهب ويتكلم بغاية الانصاف – إلى قوله : فإن حصل فذلك بلا قصد منه . اهـ (ج١ص١٠٧)

يقول : لا يخفى سخافة هذا الكلام ووهنه علي من مارس كتب الحافظ وطالعها بإمعان ودرسها بتدقيق وإتقان ولا سيما فتح الباري وشأن الحافظ أجل وأرفع مما عزاه إليه صاحب الفيض ، فلا نطول الكلام ببيان الأمثلةمن مصنفات

الحافظ - رحمه الله تعالى - ثم الاعتراض الذي أورده على النووي موجود في الفتح من غير رد منه له ، وقد نقلنا عبارة الفتح قبيل هذا فتذكرها .

٣٢٦ - **قال صاحب الفيض** : إن اختلاف الشيخين إنما كان في غرض مانع الزكاة فجعله عمر رضي الله تعالى عنه بغيهم وجعله أبو بكر رضي الله تعالى عنه الردة - إلى قوله : لأكفرهم هو أيضا ولم يتردد أصلا . اهـ (ج١ص١٠٨)

أقول : إن كلامه ذلك يقتضي أنه كان قد تحقق عند أبي بكر - رضي الله تعالى عنه- أنهم أنكروا الزكاة رأسا دون عمر - رضي الله تعالى عنه - ولذا جعلهم الأول مرتدين دون الثاني ، وفيه أنهم لم ينكروا الزكاة فكيف ينسب إليهم ما ليس فيهم وإنما جعلهم أبو بكر- رضي الله تعالى عنه - مرتدين لأن الارتداد عنده عام يشمل الإنكار وترك التزام الطاعة في الأمور المفوضة إلى السلطان .

يقول : ومما يؤيد أن أبا بكر - رضي الله تعالى عنه - لم يقصر الارتداد على الإنكار، بل جعله متناولا لترك التزام الطاعة استدلاله بقوله ﷺ: إلا بحق الإسلام وفيه ما فيه لكن قول أبي بكر - رضي الله تعالى عنه - : والله لو منعوني الخ يعضد ما ذكرنا .

ثم مكالمة الشيخين - رضي الله تعالى عنهما - في قتال مانعي الزكاة تدل دلالة واضحة أن القتال مع معصوم الدم لا يجوز ، وإنما يجوز أو يجب مع مباح الدم وإذا كان الأمر كذلك فالاستدلال بقتال تارك الصلاة أو الزكاة على إباحة دمهما وجواز قتلهما أو وجوبه صحيح لا نظر فيه .

وقول صاحب الفيض : وجعله أبو بكر - رضي الله تعالى عنه - الردة من حيث أن الإيمان اسم لالتزام كل الدين فمن فرق بين الصلاة والزكاة فكأ ، لم يؤمن بالكل فهو كافر قطعا وهونظر الحنفية الخ يدل أيضا أن تارك الصلاة كافر مرتد لانتفاء الالتزام المذكور ، ومعلوم أن المرتد والكافر جزاءه القتل ولم يقتل به

الحنفية ولا صاحب الفيض نفسه .

ثم قوله : وهو نظر الحنفية الخ خطأ واضح لأنه يقتضي أن يكون تارك الصلاة ومانع الزكاة من غير إنكار كافرين عندهم وقد حكي هو قبل عن الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى- قوله : (إنه - أي إن تارك الصلاة - ليس بكافر ولايقتل الخ) ومن أجاز من الحنفية قتله فإنما أجازه تعزيرا لاحدا ولا كفرا كما سبق تفصيل ذلك ، فلو كان الإيمان عندهم اسما للالتزام كما عزاه إليهم لأباحوا دمه كفرا .

ثم لسائل أن يسأل الحنفية هل يجوز قتال تارك الصلاة ؟ فإن أجابوا بنعم يلزم إباحة دمه لأن القتال مع معصوم الدم لايجوز ، ويلزم جواز الكفر في الإسلام لأن قتال المسلم كفر بنص الحديث الصحيح المتفق عليه وتارك الصلاة مسلم عندهم ، وتأويل كفر دون كفر لايتأتي في النص لأن الكفر دون كفر فسوق ، والكفر في النص قد أطلق في مقابلته إذلفظ النص : سباب المسلم فسوق وقتاله كفر . فلا يكون هو هو ، وههنا إشكال عويص ، وسبيل التفصي عنه أن يقال : إن الشرع أطلق لفظ الكفر على الفسق الكبير فإن الفسق أيضا يكون دون فسق فسباب المسلم فسوق صغير وقتاله فسوق كبير يدخل في عداد كفر دون كفر ، وفيه بعد ما فيه .

وإن أجابوا بلا تلزم مشاقة حديث الباب فإنه يدل على وجوب قتال تارك الصلاة ومانع الزكاة .

والتحقيق أن الإيمان عند الحنفية اسم للتصديق البحث أوله مع الإقرار وليس اسما للالتزام عندهم كما يشعربه كلام صاحب الفيض ، وإنما قال ما قال ليتأتي له توجيه قولهم : إن الإيمان لايزيد ولا ينقص . ظانا أنه لا تشكيك في الالتزام لكنه في سعيه هذا لم يلق غير خفي حنين ، بل دأبه في صنيعه هذا كالذين

يحللون بزعم منهم عقدا * وبالذي وضعوه زادت العقد

ومما ذكرنا ظهر أن قول الحنفية في حقيقة الإيمان مخالف لقول الخليفة الراشد

المهدي أبي بكر الصديق - رضي الله تعالى عنه - في حقيقته ، بل لقول جميع الصحابة - رضي الله تعالى عنهم أجمعين - فإنه لم يعرف فيهم مخالف لأبي بكر الصديق -رضي الله تعالى عنه إلا عمر - رضي الله تعالى عنه - وقد شرح الله صدره فعرف أيضا أن ما ذهب إليه أبو بكر الصديق - رضي الله تعالى عنه - هو الحق .

وقد نص صاحب الفيض أن الإيمان عند الصديق اسم لا لتزام كل الدين وأنت خبير بأن الالتزام بعد التصديق ، والإنكار يقابل التصديق إذ لا يجتمعان في محل واحد في وقت واحد من جهة واحدة ، فتفسير الالتزام بالتصديق أو بعدم الإنكار مردود على أهله ، ولم يحصل له ما دام من تصحيح مقولة نفي الزيادة والنقصان لأن السياق والسباق يدلان على أن المراد بالنفي نفي التفريق فمعنى مقولتهم على هذا أن لا تفريق في الإيمان بأن يلتزم بعض الدين دون بعضه

ولا ريب أنه لا فرق في هذا المعني على التقديرين - أى تقدير جعل الإيمان عبارة عن الالتزام ، وتقدير جعله اسما للتصديق - فإنه لا تفريق في الإيمان بأن يصدق بالبعض دون البعض أيضا ، فلا حاجة في تصحيح المقولة إلى تحويل قول الحنفية إلى ما حوله إليه إذ يمكن التوجيه المذكور مع إبقاءه على ما هو عليه .

على أنا نقول : إن الدين يتناول المفروضات والمندوبات والمباحات والمحظورات والمكروهات فعلا وتركا ، فمن لم يلتزم فعل المندوبات والمباحات أو ترك المكروهات والمباحات لا يكون كافرا بالإجماع ، وكذا الدين يتناول الضروريات والنظريات ومن لم يصدق بالثاني لا يكون كافرا بالاتفاق أيضا .

نعم له أن يقول : إن المراد أن من لم يلتزم فعل جميع المفروضات وترك جميع المحظورات أولم يصدق بجميع الضروريات فهو كافر . وفيه مع تخصيص الدين بما خصص ما لا يخفي .

ثم التفريق المذكور ليس من التشكيك في شئ لأن التشكيك عبارة عن تفاوت

يحصل في شئ موجود في محلين أو في محل واحد باعتبار الوقتين ، لا عن وجوده في محل وعدم وجوده في آخر ولا عن وجوده وعدمه في محل واحد بحسب الزمانين .

ولقال أن يقول : إن قوله : لا تشكيك في الالتزام . قضية سالبة ولصدق السلب صورتان عدم الموضوع، ووجوده مع انتفاء المحمول عنه . وفيه أن الموضوع فيما نحن فيه هو التشكيك والمحمول هو الموجود ، والخطب يسير بأن يقال : إن قضية لا تشكيك في الالتزام في قوة قولنا: لا شئ من الالتزام بمشكك . والجواب أنه أراد الصورة الثانية أعني وجود الموضوع مع انتفاء المحمول عنه ، وفيه ما فيه .

على أن دليله :(لأنه لاتشكيك في الالتزام) إنما يتم لو كان الإيمان عند الحنفية اسماللالتزام وقد عرفت ما فيه من أنه عندهم اسم للتصديق المجرد أوله مع الإقرار، وقد نص صاحب الفيض قبل أن التصديق مشكك . مع أن الالتزام أيضا مشكك ، وإن كنت في شك من تشكيك الالتزام فانظر حال الخلص من المسلمين وحال الفساق منهم وتأمل ما بينهما من التفاوت يظهر لك أن التزام الأولين أزيد وأشد من التزام الآخرين .

هذا واعلم أن قوله : وجعله أبو بكر الردة من حيث أن الإيمان اسم لالتزام كل الدين الخ صريح في أن الذين اختلف الشيخان - رضي الله تعالى عنهما - أولا في حكمهم لم يكونوا منكرين للزكاة رأسا ، وإنما تركوا التزامها ، ويخالفه مفهوم قوله : ولو تحقق عند عمر - رضي الله تعالى عنه - أنهم أنكروا الزكاة راسا لأكفرهم هو أيضا . فإن مفهومه أن أبا بكر - رضي الله تعالى عنه - كان قد تحقق عنده إنكارهم للزكاة رأسا ، وحينئذ لا حاجة له لإثبات كفرهم وارتدادهم لدي أبي بكر - رضي الله تعالى عنه - إلى جعل الإيمان اسما للالتزام الخاص .

ثم قوله : فجعله عمر - رضي الله تعالى عنه - بغيهم . فيه أن عمر - رضي الله

تعالى عنه - لوكان جعله بغيهم لما تردد في قتالهم ولا في قتلهم لأن الله تعالى قد صرح بقتال أهل البغي وقتلهم حيث قال : فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله . إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساد ا أن يقتلوا أو يصلبوا. الآية .

وقوله : وجعله أبوبكر - رضي الله تعالى عنه - الردة . فيه أنه لا دليل لجعل أبي بكر - رضي الله تعالى عنه - من أقر بالزكاة ولم يؤدها إليه مرتدا ومجرد تشميره ذيله لقتالهم، بل قتاله إياهم لا ينهض دليلا على الارتداد ، وكذا استدلاله بقوله ﷺ : إلا بحق الإسلام . وقولنا قبل : ومما يؤيد أن أبا بكر - رضي الله تعالى عنه - لم يقصر الارتداد الخ بناء على المشهور فيما بين الجمهور .

٣٢٧ - **قال** : وفي المستدرك ٣٠٣ ج٢ عن عمر بن الخطاب - رضي الله تعالى عنه- لأن أكون سألت رسول الله ﷺ عن ثلاث أحب إلى من حمر النعم - إلى قوله : ويقيت كسائر الجبابات على رأى الوالي . اهـ (ج١ص١٠٨-١٠٩)

يقول : قال الحاكم : أخبرنا علي بن محمد بن عقبة الشيباني بالكوفة ثنا الهيثم بن خالد ثنا أبو نعيم ثنا ابن عيينة عن عمرو بن دينار قال : سمعت محمد بن طلحة بن يزيد بن ركانة يحدث عن عمر بن الخطاب - رضي الله تعالى عنه - قال : لأن أكون سألت رسول الله ﷺ عن ثلاث أحب إلى من حمر النعم من الخليفة بعده ؟ وعن قوم قالوا: نقر بالزكاة في أموالنا ولا نؤديها إليك يحل قتالهم؟ وعن الكلالة. هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه . انتهي كلام الحاكم - رحمه الله تعالى .

وفيما قاله صاحب الفيض خدشات الأولى أنه قلد الحاكم في القضاء بأن هذا حديث صحيح على شرط الشيخين لأن الحديث ليس بصحيح فضلا أن يكون على شرط الشيخين قال الذهبي في التلخيص : بل ما خرجا لمحمد - أى محمد بن

طلحة بن يزيد بن ركانة الراوي عن عمر بن الخطاب والشيخ لعمرو بن دينار - شيئا ولا أدرك عمر . اهـ

وقال الحافظ في التقريب : محمد بن طلحة بن يزيد بن ركانة المطلبي المكي ثقة من السادسة . وقال في مقدمته في بيان الطبقات : السادسة . طبقة عاصروا الخامسة لكن لم يثبت لهم لقاء أحد من الصحابة كابن جريج . اهـ وعدالإمام أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - في التقريب من هذه الطبقة أى الطبقة السادسة فالحديث منقطع ، فأنى يكون على شرط الشيخين ؟

الثانية أن جملة : ولا نؤديها إليك الخ تدل بظاهرها أن تردد عمر - رضي الله عنه - لم يزل بعد حتى أظهره في عهد خلافته ، والحديث الصحيح المتفق عليه قد نص أن الله تعالى كان قد شرح صدر عمر بعد جواب أبي بكر له لما شرح له صدر أبي بكر - رضي الله تعالى عنهما - فعلم عمر إذ ذاك أنه الحق وكان قد زاح تردده حينذاك .

الثالثة أن الاستدلال بالحديث على عدم إنكار مانعي الزكاة إياها رأسا في عهد أبي بكر - رضي الله تعالى عنه - لايصح لأن ظاهر سياق الحديث السؤال عن حكم المقرين بالزكاة غير المؤدين لها إلي عمر - رضي الله تعالى عنه - في عهده لا في عهد أبي بكر - رضي الله تعالى عنه .

الرابعة أنك تعلم أن مكالمة الشيخين - رضي الله تعالى عنهما - كانت في الذين كانوا يقرون بالزكاة لكن ينكرون أداءها إلى الخليفه على ما هو المشهور وهوظاهر كلام صاحب الفيض هذا من أوله إلى قوله : وإنما زعموا الخ وقوله : وإذا ولينا نحن ولاة منا فقد سقطت . نص صريح في أنهم قالوا بسقوط الزكاة بعد النبي ﷺ ، وهل القول بسقوط الزكاة بعد النبي ﷺ إلا إنكارها بعده ، وإذا تأملت ألفاظ صاحب الفيض ظهر لك انتفاء أتجاه تأويل أن المراد بالسقوط عدم الأداء إلى الإمام، لا عدم الوجوب والمشروعية ، فتدبر ولا تكن من الغافلين .

الخامسة أن قوله : وبقيت كسائر الجبايات على رأي الوالي . فيه أنهم لو كانوا قالوا ببقاءها كسائرالجبايات على رأي الوالي لما وسعهم إنكار أداءها إلى الوالي وهم كانوا يقرون بخلافة أبي بكر وولايته - رضي الله تعالى عنه - كما يدل عليه قوله : وإذا ولينا نحن ولاة منا . وكانوا يعلمون طلبة أبي بكر - رضي الله تعالى عنه - منهم أداء الزكاة إليه لأن شأن الجبايات التي تكون على رأي الوالي أن تؤدي إليه . فتدبر .

تنبيه

وإن جعل ورود حديث عمر قبل المكالمة بين الشيخين فلا ورود لبعض ما ذكرنا من الخدشات ولا دلالة في الحديث حينئذ على مدعي صاحب الفيض ، فتأمل .

٣٢٨ - **قال** : ومنصب الخلفاء عندي فوق الاجتهاد وتحت التشريع من حيث أن صاحب الشريعة أمرنا باقتداء هم مطلقا - إلى قوله : ولعل الأمر يحوم حول ما قررنا . اهـ (ج١ ص١٠٩)

يقول : إن الشرع لم يأمرنا باقتداء الخلفاء مطلقا وافقوا الشرع ، أو خالفوا قال الله تعالى : يايها الذين آمنوا أطيعو الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا . وقال رسول الله ﷺ : لا طاعة لمخلوق في معصية الله . وقال الخلفاء الاربعة - رضي الله تعالى عنهم - مامعناه : اسمعوا لنا وأطيعوا مانقود كم بكتاب الله وسنة رسول الله فإن خالفنا فلا سمع لنا ولا طاعة ، وإن اعوججنا فقومونا .

وأنت تعلم أن النبي ﷺ لقن الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - حين بايعوه على السمع والطاعة بقوله : فيما استطعتم ، وأطقتم . وكذا لقن الصحابيات - رضي الله تعالى عنهن - بقوله : فيما استطعتن وأطقتن وإذا كان الأمر كذلك فطاعة

الخلفاء واقتداءهم يكون مقيدا بقدر الاستطاعة والطاقة بالطريق الأولى .

هذا واعلم أن كون اجتهاد الخليفة واجب الطاعة والاقتداء ليس من مقتضيات الخلافة ، وإلا لم يسع للصحابة أن يخالفوا الخلفاء في إجتهادهم وقد خالفوهم في كثير من اجتهاداتهم ، وقد أنكر بعض الصحابة على عثمان - رضي الله تعالى عنهم - زيادة الأذان ، وجمع عمر - رضي الله تعالى عنه - الناس في التراويح إنما أخذه من قوله ﷺ ما معناه أنه لم يخرج لوجود المانع . ولم يوجب عمر - رضي الله تعالى عنه - طاعته في أمر التراويح كيف؟ وقد كان هو لا يصليها معهم ، وقد كان أبي بن كعب - رضي الله تعالى عنه - يقوم بهم عشرين ليلة ثم يصلون فرادي أو جماعات .

ومعلوم أنا لسنا باقتداء عمر وعثمان - رضي الله تعالى عنهما - في زيادة الأذان وجمع الناس في التراويح ، وإلا كنا آثمين بترك اقتداء هما في المسألتين ، ولم يفت به أحد من المجتهدين فيما أعلم ، ولا عد المجاهر بالخلاف فيهما باغيا .

ثم اعلم أن اختلاف الشيخين رضي الله تعالى عنهما لا يرجع إلى حكم تعارض العموم والخصوص كما زعمه صاحب الفيض ، ولو سلمنا أنه يرجعه إليه قلنا : إنهما قد اتفقا بعد الاختلاف على تقديم الخصوص على العموم .

تنبيهان

الأول أن الحافظ - رحمه الله تعالى - قال : فاتفق الشيخان على الحكم بصحته - أى بصحة حديث ابن عمر - رضي الله تعالى عنهما - المذكور في الباب - مع غرابته وليس هو في مسند أحمد على سعته ، وقد استبعد قوم صحته بأن الحديث لوكان عند ابن عمر لما ترك أباه ينازع أبا بكر في قتال مانعي الزكاة ولو كانوا يعرفونه لما كان أبو بكر يقر عمر على الاستدلال بقوله عليه الصلاة والسلام : أمرت أن أقاتل

الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله . وينتقل عن الاستدلال بهذا النص إلى القياس إذ قال : لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة لأنها قرينتها في كتاب الله .

والجواب أنه لا يلزم من كون الحديث المذكور عند ابن عمر أن يكون استحضره في تلك الحالة ولو كان مستحضرا له فقد يحتمل أن لا يكون حضر المناظرة المذكورة ولايمتنع أن يكون ذكره لهما بعد ، ولم يستدل أبو بكر في قتال مانعي الزكاة بالقياس فقط بل أخذه أيضا من قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث الذي رواه : (إلا بحق الإسلام) قال أبوبكر : والزكاة حق الإسلام. ولم ينفرد ابن عمر بالحديث المذكور ،بل رواه أبو هريرة أيضا بزيادة الصلاةوالزكاة فيه كما سيأتي الكلام عليه إن شاء الله تعالى في كتاب الزكاة .

وفي القصة دليل على أن السنة قد تخفى على بعض أكابر الصحابة ويطلع عليها آحادهم ، ولهذا لايلتفت إلى الآراء ولوقويت مع وجود سنة تخالفها ولايقال : كيف خفي ذا على فلان ؟ اهـ مع تبحره في علوم السنة ولاسيما علم متن الحديث ، والقول بأنه كيف خفي على فلان حين تخالف الآراء السنة ديدن المقلدين بل هو جل رأس مالهم ، وجادتهم في تحصيل آمالهم .

الثاني أن النووي - رحمه الله تعالى - قال في شرح حديث أبي هريرة في قتال مانعي الزكاة ومكالمة الشيخين مانصه : وأما فقهه ومعانيه فقوله : لما توفي رسول الله ﷺ واستخلف أبو بكر بعده وكفر من كفر من العرب . قال الخطابي في شرح هذاالكلام كلاما حسنا لابد من ذكره لما فيه من الفوائد قال رحمه الله تعالى : مما يجب تقديمه في هذا أن يعلم أن أهل الردة كانوا صنفين صنف ارتدوا عن الدين ونابذوا الملة وعادوا إلى الكفر وهم الذين عناهم أبوهريرة بقوله : وكفر من كفر من العرب . وهذه الفرقة طائفتان .

إحداهما صاحب مسيلمة من بني حنيفة وغيرهم الذين صدقوه على دعواه في

النبوة، وأصحاب الأسود العنسي ومن كان من مستجيبيه من أهل اليمن وغيرهم، وهذه الفرقة بأسرها منكرة لنبوة نبينا محمد ﷺ مدعية النبوة لغيره، فقاتلهم أبوبكر - رضي الله تعالى عنه - حتى قتل الله مسيلمة باليمامة والعنسي بصنعاء وانقضت جموعهم وهلك أكثرهم.

والطائفة الأخرى ارتدوا عن الدين فأنكروا الشرائع وتركوا الصلاة والزكاة وغيرهما من أمور الدين ، وعادوا إلى ما كانوا عليه في الجاهلية فلم يكن يسجد لله تعالى في بسيط الأرض إلا في ثلاثة مساجد مسجدمكة ومسجدالمدينة ومسجد عبد القيس في البحرين في قرية يقال لها جواثا ، ففي ذلك يقول الأعور الشتى يفتخر بذلك .

والمسجد الثالث الشرقي كان لنا ... والمنبران وفصل القول في الخطب
أيام لا منبر للناس نعرفه ... إلا بطيبة والمحجوج ذي الحجب

وكان هؤلاء المتمسكون بدينهم من الأزد محصورين بجواثا إلى أن فتح الله سبحانه على المسلمين اليمامة ، فقال بعضهم وهورجل من بني بكربن كلاب يستنجد أبابكرالصديق - رضي الله تعالى عنه - شعر :

ألا أبلغ أبابكر رسولا ... وفتيان المدينة أجمعينا
فهل لكم إلى قوم كرام ... قعود في جواثا محصرينا
كأن دماء هم في كل فج ... دماء البدن تغشي الناظرينا
توكلنا على الرحمان إنا ... وجدنا النصر للمتوكلينا

والصنف الآخرهم الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة فأقروا بالصلاة وأنكروا فرض الزكاة ووجوب أداء ها إلى الإمام ، وهؤلاء على الحقيقة أهل بغي وإنما لم

يدعوا بهذا الاسم في ذلك الزمان خصوصا لدخولهم في غمار أهل الردة ، فأضيف الاسم في الجملة إلى الردة إذ كانت أعظم الأمرين وأهمهما وأرخ قتال أهل البغي من زمن على بن أبي طالب - رضي الله تعالى عنه - إذ كانوا منفردين في زمانه لم يختلطوا بأهل الشرك وقد كان في ضمن هؤلاء المانعين للزكاة من كان يسمح بالزكاة ولا يمنعها إلا أن رؤساء هم صدوهم عن ذلك الرأى وقبضوا على أيديهم في ذلك كبني يربوع فإنهم كانوا قد جمعوا صدقاتهم وأرادوا أن يبعثوا بها إلى أبى بكرالصديق - رضي الله تعالى عنه - فمنعهم مالك بن نويرة من ذلك وفرقها فيهم .

وفي أمر هؤلاء عرض الخلاف ووقعت الشبهة لعمر - رضي الله تعالى عنه - فراجع أبابكر - رضي الله تعالى عنه - وناظره واحتج عليه بقول النبي ﷺ : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله . فمن قال : لا إله إلا الله . فقد عصم نفسه وماله . وكان هذا من عمر - رضي الله تعالى عنه - تعلقا بظاهر الكلام قبل أن ينظر في آخره ويتأمل بشرائطه فقال أبوبكر - رضي الله تعالى عنه - : إن الزكاة حق المال . يعني أن القضية قد تضمنت عصمة مال ودم معلقة بإيفاء شرائطهما والحكم المعلق بشرطين لا يحصل بأحدهما والآخر معدوم ، ثم قايسه بالصلاة ورد الزكاة إليها فكان في ذلك من قوله دليل على أن قتال الممتنع من الصلاة كان إجماعا من الصحابة ، وكذلك رد المختلف فيه إلى المتفق عليه ، فاجتمع في هذه القضية الاحتجاج من عمر بالعموم ومن أبي بكر بالقياس ، ودل ذلك على أن العموم يخص بالقياس ، وأن جميع ما تضمنه الخطاب الوارد في الحكم الواحد من شرط واستثناء مراعي فيه ومعتبر صحته به ، فلما استقر عند عمر - رضي الله تعالى عنه - صحة رأي أبى بكر - رضي الله تعالى عنه - وبان له صوابه تابعه على قتال القوم وهو معنى قوله : فلما رأيت (أن) الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال عرفت أنه الحق .

يشير إلى انشراح صدره بالحجة التي أدلى بها والبرهان الذي أقامه نصا ودلالة. اهـ

ومن فوائده أن الذين اختلف رأى الشيخين في مبدء الأمر في قتالهم ليسوا بمرتدين حقيقة لاعند أبي بكر - رضي الله تعالى عنه - وإنما سموا مرتدين لدخولهم في غمار أهل الردة أى تغليبا وأن قتال تارك الصلاة كان إجماعا من الصحابة - رضي الله تعالى عنهم أجمعين .

هذا وقد قال شيخنا - حفظه الله تعالى - ولم يكن مسيلمة منكرا لنبوة نبينا ﷺ نعم إنه كان قد ادعي النبوة لنفسه أيضا كالمتنبي القادياني - عليهما ما يستحقانه-اهـ وفي كلام الخطابي هذا أنظار أخر تظهرلك بالتامل والتفكر فيما القينا عليك من قبل.

٣٢٩ - قال :(إلا بحق الإسلام) كالقصاص وزنا المحصن ، والارتداد.اهـ (ج١ص١٠٩)

يقول : إن سياق الحديث يدل أن إباحة الدم والمال التي بينت في قوله : إلا بحق الإسلام. إنما هي فيمن شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وأقام الصلاة وآتي الزكاة قال العيني - رحمه الله تعالى - بعد ما صرح أن الاستثناء مفرغ : فيه - أى في حديث الباب- أن من أتى بالشهادتين وأقام الصلاة وآتى الزكاة وإن كان لا يؤاخذ لكونه معصوما لكنه يؤاخذ بحق من حقوق الإسلام من نحو قصاص أوحد أو غرامة متلف ونحو ذلك . اهـ

وكذا قوله ﷺ : لايحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله إلا بإحدى ثلاث الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة . نص في إباحة دم المسلم بإحدى الثلاث ولذا أقول : إن ذكر الارتداد والمرتد في تفسير قوله : إلا بحق الإسلام . وقوله : والتارك لدينه المفارق للجماعة . ليس على ما ينبغي فإن المرتد ليس بمسلم ورسول الله ﷺ إنما بين فيهما إباحة دم المسلم

اللهم إلا أن يقال : إن المرتد قد كان مسلما وإن لم يبق مسلما بالارتداد . وفيه أن إطلاق المسلم عليه بذلك الاعتبار مجاز على ما قيل ، فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لأن القاتل والثيب الزاني مسلمان حقيقة وفيه نظر ظاهر .

وبما ذكرنا حصحص رد من تعلق في منع قتل تارك الصلاة بالقصر الوارد في قوله ﷺ : إلا بإحدي ثلاث . لأن جواز بل وجوب قتل تارك الصلاة لاينافي القصر المذكور ولاهو ينفيه على ما قلنا في تفسيره وهو الحق .

وقال بعض أصحابنا - زاد الله تعالى مجده - : ولاأدري أي فرق بين قول صاحب الفيض : الارتداد . وبين ترك الدين ؟ اهـ وهو يشعر بظاهره أن الفرق بينهما موجود لكن صاحبنا هذا لا يدري أنه أي ؟ فإن لفظة أي تكون لطلب التعيين والتمييز بعد أن يكون ما أضيفت هي إليه معلوما على جهة الإبهام ، والفرق أن المراد بالتارك لدينه المفارق للجماعة كما صرح به في الحديث نفسه ، فتدبر .

٣٣٠ - **قال بعض الناس** : قوله : أمرت أن أقاتل الناس الخ لادلالة فيه على جواز قتل تارك الصلاة عمدا فإن المذكور فيه القتال لا القتل وأمرالقتال شئ آخر حتى لو أن أهل قرية اجتمعوا على أن لايؤذنوا للصلاة فعلى الإمام أن يقاتلهم حتى يتوبوا من هذا . اهـ

يقول : إن حديث الباب يدل على جواز قتل تارك الصلاة عمدا أما أولا فلأن المقاتلة اسم للمحاربة وتحرى القتل من الجانبين لأنها من القتل ، فإذا أجاز بل أوجب الشرع قتال من لم يقم الصلاة ومقاتلته فقد أجاز ، بل أوجب قتله أيضا إذ لو كان قتله حراما في الشرع لما كان لإجازته بل لايجابه لقتاله معنى لأن القتال عبارة عن تحرى القتل ، فلولم يجز قتله يبق لإيجاب قتاله معنى .

فإنقيل : والقتال يكون إذا لم يؤدوا بل قاتلوا إذا أراد الإمام أخذ الزكاة منهم و طلب منهم أن يقيموا الصلاة . أجيب بأن الأمر بالقتال ليس مقيدا بصدور القتال

من جانب ما نعى الزكاة وتاركي الصلاة ، بل هو مطلق وعام حتى يشهدوا ويقيموا ويؤتوا قاتلوا قبل الإقامة أو الإيتاء أم لم يقاتلوا .

وأما ثانيا فلأن الحديث تفسير لقوله تعالى :(فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وفي آخره : (فإن تابوا وأقاموا الصلاة وأتوا الزكاة فخلوا سبيلهم) فالمراد بالقتال في الحديث القتل ، وإرادة القتل بالقتال معروفة عند أهل اللغة وفي هذا نقاش ظاهر .

وأما ثالثا فلأن هذا القتال مع غير معصوم الدم كما يدل عليه قوله ﷺ في الحديث نفسه : فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا مني دماء هم وأموالهم . والقتال مع غير معصوم الدم يدل على جواز قتله . وحاصل هذا الوجه أنا سلمنا أن مطلق القتال لايدل على جواز القتل لكن نقول : إن المذكور في الحديث ليس مطلق بل هو مخصوص أعني قتال مباح الدم ، وهويدل على جواز قتله بلامرية ، وقد مر بيان دلالة الحديث على جواز قتل تارك الصلاة عمدا فارجع إليه وتذكره .

ثم قوله : حتى لو أن أهل قرية الخ يدل على أن أهل قرية لواجتمعوا على أن يؤذنوا للصلاة ولايقيموها فليس للإمام ولاعليه أن يقاتلهم ، ويدل أيضا على أن رجالا من أهل قرية لو تركوا الصلاة منفردين فليس للإمام ولاعليه أن يقاتلهم ، وهذا مبني على غير ما قيل : إن قوله هذا يدل على قتال تاركي الصلاة بالطريق الأولى إذالأذان سنة والصلاة فريضة ، ثم كلاهما من شعائر الاسلام . والمفهوم في كلام العلماء قد اعتبره كثير ممن أنكره في الشرع وبحث الشارحين في فوائد القيود المذكورة في كتب الفقه إثباتا ونفيا يرشدك إلى ما قلنا ، فليس لاحد أن يقول : إن ما ذكرته مفهوم وهوغير معتبر عندنا .

باب من قال : إن الإيمان هو العمل

٣٣١ - **قال صاحب الفيض** : وبعد الشيخ قطب الدين في بيان الغرض حيث قال : إن المصنف - رحمه الله تعالى - انتقل إلى الرد على المرجئة القائلين بأنه القول بلا إله إلا الله فقط - إلى قوله : فاتضح أن الإيمان عمل . اهـ (ج١ ص١٠٩-١١٠)

أقول : ويمكن أن يكون إشارة إلى ما يقول بعض أهل الحديث من أن الإيمان عبارة عن فعل الواجبات وهو يشمل القلب واللسان والجوارح ، فالكل عمل كما ذكره بالدلائل .

يقول أولا : إن غرض البخاري - رحمه الله تعالى - في هذا الباب إثبات أن الإيمان لابد لوجوده من العمل قال العيني : وقصد البخاري من هذالباب وغيره إثباته أن العمل من أجزاء الإيمان ردا على من يقول : إن العمل لا دخل له في ماهية الإيمان . اهـ والأظهر أن يقال : إن غرضه بيان حجة من قصر الإيمان على العمل ولاريب أن فيه ردا على المرجئة بكلانوعيها فإنهم لم يجعلوا الإيمان متوقفا على العمل ولامقصورا عليه .

قال صاحب العمدة : وجه المناسبة بين البابين من حيث أنه عقد الباب الأول للتنبيه على أن الأعمال من الإيمان ردا على المرجئة وهذا الباب أيضا معقود لبيان أن الإيمان هوالعمل ردا عليهم ، وقال الشيخ قطب الدين في شرحه في هذاالباب : إنما أراد البخاري الرد على المرجئة في قولهم : إن الإيمان قول بلاعمل . اهـ

وقال صاحب الفيض معترضا عليه : وعندي قد فرغ عنه المصنف - رحمه الله تعالى - من قبل . وفيه أن رد المصنف على المرجئة من قبل لا يستدعى أن لايرد عليهم ثانيا ومن بعد ألاترى أن المصنف - رحمه الله تعالى - قد ذكر مسألة زيادة الإيمان ونقصانه في الباب الأول بقوله : يزيد وينقص . واستدل عليها بثمان آيات

من القرآن الكريم ، ثم عقد بعد باب زيادة الإيمان ونقصانه .

فإن قلت : إنه أراد أن يثبت زيادة الإيمان في باب مستقل يكون فيه الاحتجاج بالحديث المسند ولم يكن ذكر مسألة الزيادة والنقصان قبل باب زيادة الإيمان الخ كذلك .

قلت : ومثل ذلك يجري فيما نحن فيه الآن ، فإن البخاري - رحمه الله تعالى - لم يعقد بابامستقلا لإثبات أن الإيمان هوالعمل قبل هذا ، ومنه ظهر جواب آخر لقوله : قد فرغ عنه المصنف من قبل .

واعلم أن أكثر أبواب الإيمان تتضمن الرد على المرجئة فإنهم ثلاث فرق فرقة تقول : إن الإيمان اعتقاد فقط . وفرقة تزعم أنه قول فقط وفرقة تتمذهب أنه اعتقا وقول فقط . وأكثر أبواب الإيمان تحتوي على أن العمل من الإيمان .

ثانيا : إن قوله : وإنما يريد الآن النص على أن الإيمان عمل القلب كما كان نص أولا على أن المعرفة فعل القلب . فيه أن العمل في كلام البخاري - رحمه الله تعالى - عام فتخصيصه بعمل القلب يحتاج إلى دليل ، ولا دليل عليه كما ستعرف إن شاء الله تعالى .

وأن كون الإيمان عمل القلب أيضا قد فرغ عنه المصنف - رحمه الله تعالى - حيث قال: وأن المعرفة فعل القلب لقول الله تعالى: ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم. قال الحافظ في شرحه: قوله :(لقوله تعالى) مراده الاستدلال بهذه الآية على أن الإيمان بالقول وحده لايتم إلا بإنضمام الاعتقاد إليه ، والاعتقاد فعل القلب. اهـ

والفعل يرادف العمل ، وعلى تقدير أن يكون أعم من العمل يخص بقرينة أن الموضوع هي المعرفة المأخوذة في الإيمان .

فقد ظهر أن المصنف - رحمه الله تعالى - ذكر كون الإيمان عمل القلب أيضا في

ذلك الباب ، ولذا قال صاحب الفيض نفسه هناك : فإن أريد به - أى بقول المصنف : أن المعرفة الخ- هذا النحو من العلم الذي هو من الأحوال ، وهو الذي يستوجب العمل فهو عين الإيمان . وقال أيضا : وإن كان المراد منها - أى من المعرفة - ماتقرر بعد التكرر ، وتغلب على الجوارح ، وتكون مكسوبة فهي فعل القلب قطعا وعين الإيمان إلا أن الأوضح حينئذ أن يقول : وأن الإيمان فعل القلب . لأنه أدل على مراده ، ولكنه يتفنن في أداء المقصود . وقد صرح هناك أن أهل اللغة لايسمون فعلا إلاالاختياري ، وههنا أن العمل لايكون إلا اختياريا ، وهذا الاعتراض على منهاج اعتراضه على الشيخ قطب الدين ، وإلا فلامانع من أن يعاد ما ذكر أولا صراحة أو ضمنا .

وأن نص البخاري في هذا الباب على أن الإيمان عمل القلب كما هو رأى صاحب الفيض أيضا ردعلى المرجئة القائلة بأن الإيمان قول باللسان فقط ، فكيف بعد الشيخ قطب الدين بتوجيهه هذا الباب نحو رد قول المرجئة المذكور ، وقرب صاحب الفيض بجعله نصا في أن الإيمان فعل القلب ؟

لايقال : إن الرد على المرجئة حسب توجيه صاحب الفيض ضمني . لأنانقول : إن الرد عليهم في توجيه الشيخ قطب الدين أيضا ضمني لأن كلام البخاري صريح في أن الإيمان هو العمل لا غير ، وإنما لنزاع في غرض سياقه ، وما ذكره الشيخ قطب الدين قريب بل أقرب ، وليس ببعيد البتة فإن الرد على المرجئة في أبواب الإيمان غرض من أغراض البخاري كما لايخفي على أحد ممن مارس كتابه . نعم ما ذهب إليه صاحب الفيض فهو بعيد بل أبعد جدا كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى .

ثالثا : إن قوله : والعمل لايكون إلا اختياريا . فيه نظر ظاهر قد سبق ذكره مفصلا فلانعيده ، فارجع إليه .

رابعا : إن قوله : فالإيمان أيضا فعل اختياري ، مبني على قوله : والعمل

لايكون إلااختياريا . وفيه ما قد عرفت . على أن عمل القلب إن كان عبارة عن العلم والمعرفة فلايكون الإيمان فعلا اختياريا لأن جميع العلوم والمعارف من قبيل الاضطراريات كما تقرر في موضعه .

خامسا : إن قوله : ووجه الإشارة الخ دليل لقوله : وإنما يريد الآن النص على أن الإيمان عمل القلب . وحاصل الدليل أن البخاري قصر الإيمان على العمل ولايتأتى ذلك إلا في عمل القلب ، وفيه أن قصر الإيمان على عمل القلب إما أن يكون من باب قصر القلب أوالافراد أوالتعيين ، ولايصح واحد منها لأن المعنى على الأول وهوظاهر كلامه أن الإيمان عمل القلب وليس بصفة أخرى من كونه علما أو قولا أو عملا بالجوارح ، وعلى الثاني أنه عمل القلب وليس بمجموع العلم والقول ولا بمجموع العلم والقول والعمل ، وعلى الثالث أن من لم يتعين عنده حقيقة الإيمان وهو يشك أن الإيمان عمل القلب أو عمل اللسان أو عمل الجوارح والأركان أو غير ذلك فليعلم هو أنه عمل القلب فقط لاغير

ومعلوم أن الإيمان عند المصنف - رحمه الله تعالى - عبارة عن أعمال الجنان واللسان والأركان جميعا، وليس مخاطب قوله: ان الإيمان هو العمل . من يشك، وقد صرحت الحنفية أن الإقرار باللسان ركن الإيمان ، فلايصح قصر الإيمان على عمل القلب فقط على مذهبهم أيضا

وقد نص صاحب الفيض نفسه في غير موضع أن الإيمان لابدله من التزام الطاعة ، ولاريب أن من لم يطع فقد نقض التزامه للطاعة ، فقصر الإيمان على عمل القلب لايتأتى على مذهبه أيضا .

لايقال : إن القصر إضافي وهوصحيح . لأنا نقول : إن المضاف إليه إن جعل القول أو عمل الجوارح أو المعرفة فلايصح لأنها من مسمي الإيمان عند المصنف - رحمه الله تعالى - والقول من مسماه عند كثير من الحنفية أيضا والتزام الطاعة لابد

منه للإيمان عند صاحب الفيض، ولايحصل إلا أن يطيع ، وإن جعل المضاف إليه غير هـذه الأمور فيخلـوالكلام عـن الإفادة لأن القصر بجميع أنواعه يراعي فيه حال الغير .

نعم له أن يقول : إن المصنف لم يذكر في هذا الباب مذهبه ، وإنما بني كلامه على مذهب الغير ممن يعتقد أن الإيمان مقصور على عمل القلب . لكن فيه أنه إذا كان الأمر كذلك فلم قال قبل : وإنما يريد الآن النص الخ وإنه قصر الإيمان على العمل . عازيا القصر وإرادة النص إلى المصنف - رحمه الله تعالى -

على أن قاصرى الإيمان على عمل القلب هم المرجئة وشأن المصنف أرفع من أن يذكر مذهب المرجئة ويحكيه في جامعه الصحيح من غير أن يرد عليه بحرف واحد فضلا أن يأتي لإثباته بدلائل من الكتاب والسنة .

سادسا : إن التقريب ليس بتام إن أريد بالأشارة الإشارة المصطلحة لأن الدعوى أن قول المصنف : من قال : إن الإيمان هو العمل . نص على أن الإيمان عمل القلب والنص لابد له من السوق ولا سوق في الإشارة .

والحق أن قول البخاري هذا ليس ظاهرا في أن الإيمان عمل القلب ولانصا فيه . نعم هو إشارة فيه على رأي صاحب التوضيح في معنى الإشارة ، ونص في أن الإيمان هو العمل مطلقا.

قال الحافظ : قوله :(إن الإيمان هوالعمل) مطابقة الآيات والحديث لما ترجم له . . بالاستدلال بالمجموع على المجموع لأن كل واحد منها دال بمفرده على بعض الدعوى ، فقوله : (بما كنتم تعملون) عام في الأعمال - أى أعمال الجنان واللسان والأركان جميعا - وقد نقل جماعة من المفسرين أن قوله ههنا : تعملون . معناه تؤمنون فيكون خاصا وقوله : عما كانوا يعملون . خاص بعمل اللسان على ما نقل المؤلف ، وقوله : فليعمل العاملون . عام أيضا ، وقوله في الحديث : (إيمان بالله)

في جواب(أى العمل أفضل ؟) دال على أن الاعتقاد والنطق من جملة الأعمال . اهـ

ثم قول البخاري في الباب نفسه : وقال عدة من أهل العلم في قوله تعالى : (فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون) : عن قول لا إله إلا الله . نص منه صريح في أنه لم يرد بالعمل ههنا ما لا يتناول القول باللسان فظهر أن المؤلف أراد بقوله : من قال : إن الإيمان هو العمل . أن الإيمان هوعمل القلب واللسان والجوارح ، لاأن الإيمان هوعمل القلب كما فهمه صاحب الفيض -رحمه الله تعالى-

ومنشأ الغلط فيما أري قول العيني : وههنا مناقشة أخرى وهي أن إطلاق العمل على الإيمان صحيح من حيث أن الإيمان هو عمل القلب الخ وفيه : وإن كان مراده جواز إطلاق العمل على الإيمان فهذا لانزاع فيه لأحد لأن الإيمان عمل القلب وهو التصديق . اهـ ففهم منه صاحب الفيض أن المراد بالعمل في كلام البخاري هوعمل القلب فأخطأ الصواب ، وأنت تعلم أن جعل العيني الإيمان عمل القلب كان مبنيا على مشرب من المشارب ، فحمله صاحب الفيض على بيان معنى قول المؤلف .

ومما يفضي إلى أن يتعجب من صاحب الفيض في صنيعه هذا أن العيني – رحمه الله تعالى – قد صرح في هذا المقام بغرض البخاري من هذا الباب ، وهو يمنع تمشي كلام صاحب الفيض فإنه قد نص أن قصد البخاري من هذا الباب وغيره إثباته أن العمل من أجزاء الإيمان ردا على من يقول : إن العمل لادخل له في ماهية الإيمان . اهـ فتدبر .

سابعا : إن قوله : إن الإيمان مقصور على كونه عملا لايتجاوز إلى صفة أخرى من كونه علما الخ فيه أن العلم والتصديق عمل القلب قال العيني : لأن الإيمان عمل القلب وهو التصديق. وقال : فرقة قالوا : الإيمان فعل القلب فقط وهؤلاء قد اختلفوا على قولين أحدهما أنه مجرد التصديق بالقلب والقول الثاني أن الإيمان

معرفة الله تعالى وحده بالقلب . انتهى مقتصرا ، والفعل بمعنى العمل في كلامه هذا بقرينة أنه قال بعد : والفرقة الثالثة قالوا : إن الإيمان عمل القلب واللسان معا . فقد وضع العمل موضع الفعل قبل ، والعلم والمعرفة المتقرران بعد التكرر فعلا القلب وعملاه وعين الإيمان عند صاحب الفيض أيضا وحينئذ يلزم إثبات الشئ ونفيه معا لأن الجزء الإيجابي من القصر يثبت أن الإيمان علم ومعرفة لتناول عمل القلب إياهما، والجزء السلبي منه ينفي كون الإيمان علما ومعرفة كما هو مفاد قوله : لايتجاوز إلى صفة أخرى من كونه علما أوغيره . ومعلوم أن محمولي جزئي القصر لايتحدان .

نعم له أن يقول : إن المراد بعمل القلب عمله الذي لايكون علما ولامعرفة لكن فيه أنه مع كونه تخصيصا من غير برهان يبطل قوله قبل : العلم والمعرفة واليقين قد يطلق على الأحوال أيضا ، والعلوم لاتكون أحوالا إلا بعد استيلاء ها وحينئذ تكون عين الإيمان . اهـ وله أن يقول : إن المراد بالعلم المنفي العلم الذي لايكون إيمانا . لكن فيه أيضا نظر ظاهر .

ثامنا : إن قوله : ولاشك في أنه عمل القلب . معناه أن العمل الذي قصر عليه الإيمان هو عمل القلب من غير شك ، وهو باطل أصلا لأن الإيمان ليس مقصورا على عمل القلب لاعند المصنف ، ولاعند كثير من الحنفية ولاعند صاحب الفيض المتكلم بهذا الكلام كما مر منا تقرير ذلك ، فتاويل صاحب الفيض هذا من باب توجيه القول بما لايرضى به قائله ولاموجهه ، بل يرضى به خصمهما ، فهو من أشنع التأويلات وأبشعها ، وأردئ التوجيهات وأقبحها .

تاسعا : إن قوله : وأما من فسره بالمعرفة الخ فيه أن ممن فسره بالمعرفة جهم بن صفوان وهو لم يرد بالمعرفة ما تستوجب العمل ، والإمام أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - وهو أيضا لم يقصد بها ما تستوجب العمل ، ومعلوم أن الفاسق كامل

الإيمان عنده ، وقد سبق تحقيق مذهبه فارجع إليه .

ثم مذهب جهم على ما نقله العيني أن من حصل له المعرفة ثم جحد بلسانه ومات قبل أن يقربه فهو مؤمن كامل الإيمان ، ومذهب الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - أن من صدق بقلبه فهو مؤمن فيما بينه وبين ربه تعالى والإقرار باللسان شرط إجراء الأحكام كما هو مروي عن أبي حنيفة وأصح الروايتين عن الأشعري . كذا في العمدة .

ولا يخفى عليك أن الاختلاف في الإيمان الذي بين العبد وبين ربه تعالى فقد ظهر أن من فسره بالمعرفة بعضهم قد أجاز أن تجامع المجحود ، فقوله : لا تجامع الجحود . كما ترى .

وهذا كله إذا أريد بالعمل في قوله : ما تستوجب العمل . عمل الجوارح وإن كان مخالفا للسياق والسباق ، وإن أريد به عمل القلب كما هو مقتضي السياق والسباق يلزم اتحاد المستوجب والمستوجب لأن المعرفة التي هي الإيمان من عمل القلب ، وفيه نظر له حظر وحجر .

ثم الظاهر أن كلامه هذا جواب سؤال مقدر تقريره أنه إذا جعل الإيمان مقصورا على عمل القلب لزم أن لايكون معرفة وقد فسره بها من فسره ، فأجاب بقوله : وأما من فسره الخ وحاصله أن المراد بالمعرفة في تفسير من فسره بها المعرفة التي تستوجب العمل وهى عمل القلب ، وفيه ما قد عرفت ، ولايتأتي هذا السؤال ولاجوابه إلا أن يراد بالعمل عمل الجوارح والحال أن صاحب الفيض قد صرح بأن المراد به عمل القلب ، ولذا قلنا في تقرير السؤال : على عمل القلب . ولايذهب عليك أن التحقيق أن المعرفة والعلم بجميع أنواعهما من أفعال القلوب، وما يقال من أن المتعدي إلى مفعول واحد ليس من أفعال القلوب فهو باعتبار آخر لسنا ههنا بصدده .

عاشرا : إن غرض المصنف - رحمه الله تعالى - من هذه الترجمة كما يظهر من شرح الحافظ والشيخ قطب الدين وغيرهما أن الإيمان مقصور على العمل عمل الجنان واللسان والأركان وليس بعمل القلب فقط ولاعمل اللسان فقط ولاعمل الجوارح فقط ولامجموع الاثنين منها . ولاريب أن فيه ردا على المرجئة الفقهاء منهم وغيرهم لأن جزء القصر السلبي ينفي مذهبهم جميعا .

ولوقال : إن الإيمان عمل . بدون القصر لما كان فيه نفي مذهب المرجئة بذلك الطريق ، فتبين أن نفي صاحب الفيض أن يكون ماذكر غرض المصنف من جملة : إن الإيمان هوالعمل . بقوله : ولوكان غرض المصنف مافهموه الخ باطل ، والحل أن صاحب الفيض فهم أن العمل حسب شرح الشيخ قطب الدين وغيره لايتناول القول وهو كما ترى .

على أن لقائل أن يقول : أن جملة ان الإيمان عمل أيضا قصرية فإن اللام تأتي للقصر أيضا ، وقد مضى تحقيقه في باب أى الإسلام أفضل ؟ فلوكانت جملة إن الإيمان هوالعمل لاشتمالها على القصر تنفي أن يكون مافهموه غرض المصنف لكان جملة إن الإيمان عمل أيضا تنفيه لذلك ، لكن فيه أن اللام ليس القصر لازما لها ، وأنت تعلم أن تعريف الطرفين وضميرالفصل ليس القصر لازما لهما أيضا .

حادى عشر : إن قوله : ولايصح واحد منهما لأن المعنى على الأول الخ فيه أن المعنى على الأول حسب مافهموه ليس ماذكره ، بل المعنى عندهم أن الإيمان عمل ، وليس بقول بلاعمل ، أو ليس بقول فقط ويدل عليه عبارة الشيخ قطب الدين - رحمه الله تعالى -

فإن قلت : فحينئذ لايكون القصر قصر قلب . قلت : إن قصرالقلب مايكون فيه حكم المخاطب عكس حكم المتكلم أو بالعكس ، ولاريب أن الحكم بأن الإيمان عمل القلب واللسان والأركان عكس الحكم بأن الإيمان قول بلا عمل أوقول فقط ،

ولايشترط في العكس المأخوذ في قصر القلب مايتلجلج في صدرك ويخطر ببالك .

ومن ههنا ظهر أن المعنى الذي جعله صاحب الفيض لقصر الإفراد هو لقصر القلب ، ولايتأتى قصر الافراد في قولنا : إن الإيمان هو العمل . إلا بالنسبة إلى جميع الفرق التي تنكر تركب الإيمان لأن الشركة المعتبرة في قصر الإفراد لاتتحقق إلا بتلك الصورة ، وفيه مافيه فتدبر ، وماذكرنا في الوجه الخامس فإنما اقتفينا فيه أثر صاحب الفيض لغرض ما فتنبه .

ثاني عشر : إن قوله : وعلى الثاني أنه عمل الخ فيه أن المعني عليه طبق فهمه أن الإيمان عمل القلب واللسان والجوارح ، وليس بمجموع الاثنين منها وإلا فقد أشرنا قبل إلى أن ماجعله معنى قصر الإفراد إنما هو معنى قصر القلب إلا في صورة مخصوصة .

وتوضيح المقام أن من يعتقد أن الإيمان مجموع عمل القلب واللسان أو مجموع القول والعمل - وإن لم يذهب إلى الثاني ذاهب فيما أعلم - لا يجعل واحدا من جزئي المجموع إيمانا بحياله حتى يقال : إن المخاطب يعتقد أن عمل القلب إيمان وعمل اللسان أيضا إيمان ، وهكذا المجموع الثاني ، بل الأمر أن المجموع حقيقة واحدة ، فانتفت الشركة المعتبرة في قصر الإفراد

على أن الحكم بالإثبات في قصر الإفراد يكون على واحد من أمرين أو أمور يوجد فيهما أوفيها اعتقاد الشركة من المخاطب ، وليس مجموع الأعمال الثلاثة واحدا من مجموعات العملين حتى يكون هذا القصر قصر إفراد .

لايقال : إن مافي جانب الإثبات هوالعمل ، وهوواحد من مجموع الاثنين . لأنا نقول : إن العمل في جانب الإثبات يتناول الأعمال الثلاثة حسب مافهموه وهو مذهب المصنف كما صرح به صاحب الفيض نفسه في أوائل مباحث الإيمان . مع أن العمل إن أريد به عمل الجوارح التي سوي اللسان ليس واحدا من مجموع عمل

القلب واللسان ولامن مجموع القول والعمل إن أريد به عمل القلب في جهة الإثبات وعمل الجوارح في جهة النفي أو بالعكس .

ثالث عشر : إن قوله : وكلاهما خلاف المراد . إنما يصح على ما ذكره و قد بينا حاله ، وأماعلى مافهموه فليس خلاف المراد وقد أوضحناه قبل .

رابع عشر : إن قوله : وأما قصر التعيين الخ فيه أن المقام يحتمله لأن كثيرا من العلماء والطلبة إذا درسوا في الكتب مذاهب الناس في حقيقة الإيمان لم تتعين عندهم حقيقة الإيمان لأنهم يرون قائلا يقول : إن الإيمان هذا ، وآخر يزعم أنه ليس هذا بل ذاك . وآخر يدعى أن التحقيق أنه ليس هذا ولا ذاك بل ذلك . وهلم جرا إلى آخر مذهب من مذاهب الناس في حقيقة الإيمان ، فيتحيرون ويحدث لهم شك في حقيقة الإيمان أنها ماذا ؟ ولايبعد أن يقال : إن المصنف - رحمه الله تعالى - ساق هذا القصر لتعيين حقيقة الإيمان التي اختلف الناس فيها على أقوال وشك فيها المخاطب ولم تتعين عنده . وقد أشرنا إلى هذا قبل .

خامس عشر : إن قوله : بمعنى أن الإيمان من أكبر الأعمال . لايلائمه ظاهر الآيات ، ولابد لصرفها عن ظواهرها من دليل وليس إلا أن يقال : إن الحديث المذكور في الباب دليل له. لكن فيه أن ذلك الحديث إنما يدل على أن الإيمان أفضل الأعمال ، وأما على أنه من أكبر الأعمال فلا . مع أن النبي ﷺ في الحديث المذكور ليس بصدد بيان أن الآيات أطلقت العمل على الإيمان ولابيان أنها باي معنى من المعاني أطلقته عليه ؟

سادس عشر : إن قوله : لا ان قوله تعالى : (بما تعملون) الخ فيه أن قوله تعالى (بما كنتم تعملون) ، لاما ذكره . والعمل داخل في الإيمان على قول المحدثين ، فإن كل عمل من أعمال الطاعات من الإيمان عندهم سواء تعلق بالجنان أو باللسان أو بالأركان . هذا وبالله التوفيق ومنه المعونة في إتقان البيان والبرهان ، وإن أريد إلا

الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله الرحمن .

٣٣٢ - **قال المحشي** : وحينئذ لايرد ماأورد عليه الشيخ في العمدة بقوله : وههنا مناقشة أخرى ، وهي أن إطلاق العمل على الإيمان صحيح من حيث أن الإيمان هو عمل القلب - إلى قول المحشى : سيما إذا كان التصديق علما الخ (ج١ص١٠٩)

يقول : فيه أن مبني كلام العيني والمحشى كليهما أن العمل الذي يطلق على الإيمان هو عمل القلب فقط وهو مذهبهما ، لامذهب البخاري القائل : باب من قال : إن الإيمان هو العمل.

ثم قد علمت أن البخاري لم يرد بالعمل الوارد في الترجمة العمل بالقلب بل أراد به ما يتناول عمل القلب واللسان وسائر الجوارح . سلمنا أنه أراد العمل بالقلب لكن نقول : إنه يتضمن الرد على المرجئة القائلة بأن الإيمان عمل اللسان فقط على سبيل قصر القلب ضرورة أن القصر ولاسيما قصر القلب والإفراد يكون ردا لحكم المخاطب . على أن قوله : سيما إذا كان التصديق علما الخ يقتضى أن تكون الترجمة ناظرة إلى المنازعين .

ثم المحشى جعل قول العيني : فهذا لانزاع فيه . بيان مفسدة مانعة من إرادة المؤلف جواز إطلاق العمل على الإيمان ، وفيه انه لم لايجوز أن يكون قوله : فهذا لانزاع فيه . بيان الواقع من أن ماأشار إليه المصنف متفق عليه فيما بين العلماء لانزاع فيه لأحد ، فلايتجه إيراد المحشى بقوله : وأي حاجة أن نجعل ترجمته ناظرة إلى المنازعين .

ثم قول صاحب العمدة : وقصد البخاري الخ فيه أنه لاريب أن البخاري - رحمه الله تعالى - قد أثبت جزئية كل واحد من الأعمال الثلاثة في أبواب لأن جزئية كل واحد منها قد أنكرها منكر ، وأما إثبات جزئية كل الأعمال الثلاثة من حيث المجموع فلم يقصده البخاري في باب من الأبواب أصلا لأن مذهبه أن مجموع

الأعمال الثلاثة هو عين الإيمان ، فالقصر في قوله: إن الإيمان هو العمل . من الجانبين بدليل تعريف الطرفين ، فالمعني أن الإيمان مقصور على العمل أى عمل القلب واللسان والأركان ، وهو مقصور على الإيمان فكأن المصنف - رحمه الله تعالى- جمع في هذا الباب مابينه في أبواب متفرقة من إطلاق الإيمان على العمل وإطلاق العمل على الإيمان ، ونص على حقيقة الإيمان بعد أن أثبت كل واحد من أجزاء ها في أبواب شتى ، ولا ريب أن فيه ردا على من جعل الإيمان بسيطا أو مركبا ثنائيا .

باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة الخ

٣٣٣ - **قال صاحب الفيض** : وفي عقيدة السفاريني ص ٣٦٨ ج ١ أن الإسلام من خوف القتل لايعتبر عند البخاري ولعله أخذه من هذه الترجمة قلت : وإن كان يتضح منه - إلى قوله : لايستقيم بحال . اهـ (ج١ص١١٠)

أقول : الظاهر أن مراد البخاري - رحمه الله تعالى - أن أسلام الخائف إذا كان لدفع القتل عن نفسه من دون قبوله ودخوله في القلب لايعتبر عند الله تعالى في النجاة الأخروية ، ومما يؤيد هذا أن النزاع في الإيمان المعتبر عند الله تعالى في النجاة الأخروية .

وقال الحافظ : قوله :(باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة) حذف جواب قوله: (إذا) للعلم به كأنه يقول: إذا لم يكن الإسلام كذلك لم ينتفع به في الآخرة .

يقول : إن قصة خالد - رضي الله تعالى عنه - إنما تدل على أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم اعتبر إسلامهم في أحكام الدنيا ، وأما على أنه اعتبره في أحكام الآخرة فلا لأن القتل وتركه من أحكام الدنيا .

ثم قول صاحب الفيض قبيل :(لأن الآية عنده في حق المنافقين كما صرح به في

التفسير) لم أجده فيه إلى الآن .

٣٣٤ - **قال** : وعندي غرضه من هذه الترجمة الفرق بين الإسلام المعتبر وغير المعتبر لادفع الدخل وحاصله أن الإسلام - إلى قوله : يكون حكائيا واسميا لاحقيقة له في نفس الأمر . اهـ(ج١ص١١٠-١١١)

يقول : قال الحافظ : ومحصل ماذكره واستدل به أن الإسلام يطلق و يراد به الحقيقة الشرعية ، وهو الذي يرادف الإيمان وينفع عند الله وعليه قوله تعالى : إن الدين عند الله الإسلام . وقوله تعالى : فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين . ويطلق ويراد به الحقيقة اللغوية ، وهو مجرد الانقياد والاستسلام فالحقيقة في كلام المصنف هنا هي الشرعية . ومناسبة الحديث للترجمة ظاهرة من حيث أن المسلم يطلق على من أظهر الإسلام وإن لم يعلم باطنه فلايكون مؤمنا لأنه ممن لم تصدق عليه الحقيقة الشرعية ، وأما اللغوية فحاصلة . اهـ

وقال الشاه ولى الله - رحمه الله تعالى - في شرح التراجم ما نصه : اضطرب كلام الشراح في بيان غرض القدماء من المحدثين في مسألة الإيمان وذلك أنهم حكموا بأن من صدق بقلبه وأقر بلسانه ولم يعمل عملا فهو مؤمن ، وحكموا بأن الأعمال من الإيمان فأشكل عليهم أن الكل لايوجد بدون الجزء والحق عندي في ذلك أن الإيمان إيمانان إيمان انقياد فقط ويتفرع عليه أحكام الدنيا وقد نبه البخاري عليه في باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة ، وإيمان حقيقة ومثله كمثل الرجل يقال للرجل الضعيف النحيف انه رجل من غير مجاز وللرجل الجامع للكمالات الإنسانية أنه رجل من غير مجاز كذلك يقال لمن له تصديق وإقرار فقط انه مؤمن ومن جمع معهما العمل الصالح أنه مؤمن من غير مجاز(أى في كلا الإطلاقين) وذلك أن الإيمان عبارة عن درجة من القرب . اهـ

ولا ريب أن توجيه الشاه الدهلوي - رحمه الله تعالى - أنسب بالنظر إلى

مسلك المحدثين ، وبالنسبة إلى مشرب البخاري أيضا ، وهو يرشدنا إلى أمرين الأول أن الأعراب كان عندهم اسم الإسلام والحكاية والمحكى عنه لكن باعتبار أحكام الدنيا . والثاني أن آية(قالت الأعراب آمنا) الخ ليست في المنافقين الكافرين في بواطنهم .

وقال العيني - رحمه الله تعالى - : الأول وجه المناسبة بين البابين هو أن في الباب الأول ذكر الإيمان بالله ورسوله وفي هذا الباب يبين أن المعتبر المعتد به من هذا الإيمان ما هو ؟ اهـ

وهو ظاهر في أن غرض البخاري من هذا الباب هو بيان الفرق بين الإيمان المعتبر والإيمان غير المعتبر أو بيان الإيمان المعتبر المعتد به وهو أيضا أسلوب من أساليب الفرق ، فلايتجه دعوى أن الشراح قالوا : إن هذا الباب كأنه دفع دخل مقدر الخ وليس ببيان الفرق . على أن الدخل المقدر ههنا إنما يندفع ببيان الفرق وليس في كلام الحافظ أيضا أن هذا الباب دفع دخل مقدر .

ثم ذكره لقصة قتل خالد - رضى الله تعالى عنه - قوما قالوا بعد إسلامهم : صبأنا. يشعر أن الاعتبار المبحوث عنه في الباب وعدمه بالنسبة إلى أحكام الدنيا ، وكلامه هذا يدل أن الاعتبار وعدمه بالنظر إلى أحكام الآخرة من النجاة وغيرها .

وقوله : وقد يكون الإسلام عن جذر قلب الخ يدل أن الإسلام المنجي حقيقة عند المصنف ما بينه ، والأمر ليس كذلك فإن الإسلام المنجي عند المصنف عبارة عن ثلاثة أشياء كما مر تقريره غير مرة وقد قال صاحب الفيض نفسه في باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة الخ غرض المصنف - رحمه الله تعالى - أن تلك الأعمال من الإيمان فكما أنه لانجاة في الآخرة بدون الأعمال كذلك لا يكف القتال عنهم في الدنيا إلا بها . اهـ

وقوله : وعلى هذا قوله : على الحقيقة . ليس مقابلا للمجاز الخ فيه أنه لا بعد

في جعله مقابلا للمجاز ، وما ذكره من أن معناه في نفس الأمر لا ينفيه ولا ينافيه ، بل يؤكده لأن الإيمان والإسلام إنما وضعا لما يكون في نفس الأمر فإطلاقهما على ما لا يكون في نفس الأمر يكون مجازا ألا ترى أن لفظ الأسد إنما وضع لما يكون أسدا في نفس الأمر فيكون إطلاقه على الصورة الأسدية المنقوشة على الجدار أو في اللوح مجازا لأنها ليست بأسد في نفس الأمر ، وكذا إطلاقه على الرجل الشجاع وأنت تعلم أن من علامات المجاز تأتي النفي ، فيكون ما ذكره صاحب الفيض بيان وجه المجاز ودليله وقال صاحب العمدة : وليس هذا إسلاما على الحقيقة وإلا لما صح نفي الإيمان عنهم لأن الإيمان والإسلام واحد عند البخاري الخ

٣٣٥ - **قال** : (أوالخوف من القتل) واعلم أن فيه أحوالا فمن أسلم كرها مع السخط في الباطن فهو كافر قطعا - إلى قوله : ومن نسب إلى المصنف عدم الاعتبار بإسلامه نظرا إلى ألفاظ هذه الترجمة فقد بعد بعدا بعيدا . اهـ(ج١ص١١١)

يقول : إن أراد الإيمان والكفر بالنظر إلينا فكل نوع من الأنواع الثلاثة التي ذكرها مؤمن ليس بكافر بالإجماع بدليل حديث هل شققت قلبه فالتفرقة كما ترى ، وإن أراد الإيمان والكفر فيما بين العبد وبين ربه فكل واحد من الأنواع المذكورة كافر ليس بمؤمن عند البخاري ومن وافقه من المحدثين والمتكلمين والفقهاء فإن الرجل عندهم لايكون مؤمنا إلا بالعمل ، فقوله : فهذا مؤمن إجماعا ومن نسب الخ على إطلاقه غلط لأنه ليس مؤمنا فيما بينه وبين ربه تعالى عندالبخاري وغيره من أهل العلم بالحديث والسنة والفقه ، فكيف يكون مؤمنا إجماعا على الإطلاق ، ومن نسب إلى المصنف بهذا الاعتبار عدم الاعتبار بإسلامه فقد قرب قربا قريبا، ولم ينسبه إليه نظرا إلى ألفاظ هذه الترجمة فقط ، بل نسبه إليه نظرا إلى معتقده في حقيقة الإيمان أيضا فتأمل ولاتغفل .

٣٣٦ - **قال** : (أو كان على الاستسلام) من السلم أى الصلح فمعناه الإسلام

صلحا يعني على طريق المصالحة مجبورا - إلى قوله : فاستسلم معناه أسلم وليس بمسلم . اهـ (ج١ص١١١)

يقول : قال الحافظ : ويطلق ويراد به الحقيقة اللغوية وهو الانقيادوالاستسلام . اهـ وقال العيني : قوله : على الاستسلام . أى الانقياد الظاهر فقط والدخول في السلم . اهـ وقال الغزالي في الإحياء : البحث الأول في موجب اللغة والحق فيه أن الإيمان عبارة عن التصديق قال الله تعالى : و ما أنت بمؤمن لنا . أي بمصدق ، والإسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالإذعان والانقياد وترك التمرد ، والإباء والعناد . اهـ وقال صاحب القاموس : وأسلم انقاد وصار مسلما كتسلم . وقال : واستسلم انقاد . اهـ

وقال صاحب روح المعاني في تفسير قوله تعالى :(بل هم اليوم مستسلمون) منقادون لعجزهم وانسداد الحيل عليهم وأصل الاستسلام طلب السلامة والانقياد لازم لذلك عرفا فلذا استعمل فيه أو متسالمون كأنه يسلم بعضهم بعضا للهلاك ويخذله . اهـ ولم يذكر الزمخشري ههنا غير الثاني .

فقد ظهر من هذه النقول أن الاستسلام يستعمل في الانقياد أعم من أن يكون في الباطن أو لا ، وبرغبة وطواعية نفس أو لا ، وأن الاستفعال في هذه المادة قد وافق الإفعال ، وأما نفي الانقياد الباطني في كلام المصنف - لو سلم - فإنما يستفاد من خصوص المقام وسياق الكلام والقرائن لامن لفظ الاستسلام فتفكر حتى لاتزل بك الأقدام .

قال صاحب القاموس : واستحفظه إياه سأله أن يحفظه . وقال الزمخشري : (بما استحفظوا من كتاب الله) بما سألهم أنبياءهم حفظه من التوراة أى بسبب سؤال أنبياءهم إياهم أن يحفظوه من التغيير والتبديل . وقال أيضا : ويجوز أن يكون الضمير في(استحفظوا) للأنبياء والربانيين والأحبار جميعا ويكون الاستحفاظ من

الله أى كلفهم الله حفظه وأن يكونوا عليه شهداء . اهـ

وقال صاحب روح المعاني : (بما استحفظوا) أى بالذي استحفظوه من جهة النبيين وهو التوراة حيث سألوهم أن يحفظوها من التغيير والتبديل على الإطلاق . وقال أيضا : ومنهم من أرجع الضمير المرفوع للنبيين ومن عطف عليهم فالمستحفظ حينئذ هو الله تعالى . اهـ

فالاستحفاظ لايدل على كره المستحفظ اسم المفعول ولا على مجبوريته وعدم رغبته وانتفاء طواعية نفسه كما زعم صاحب الفيض ، وشأن المتدين بدين الله أرفع من أن يستجيب لله ولنبيه أمرا ما وطلبا ما بكره ، ولو كان الأمر كما توهم لما جاز إرجاع الضمير المرفوع في(استحفظوا) إلى النبيين لاستلزامه حينئذ عدم رضاء النبيين باستحفاظ الله إياهم التوراة وأن يكونوا لم يحملوا كتاب الله ولم يحفظوه برغبة وطواعية نفس ولكنه حمل عليهم حفظه على كره الخ

والاستئسار أيضا أعم فإنه قد يقال : استئسر لمن سلم نفسه إلى المستأسر اسم الفاعل بطواعية نفسه ، وكذا استئسر لمن عد نفسه أسيرا طوعا لاكرها . وأما قولهم : إن البغاث بأرضنا تستنسر . فمن باب التحول وهو غير ما ذكره صاحب الفيض قال ابن الحاجب في الشافية مانصه : وللتحول نحو استحجرالطين وإن البغاث بأرضنا تستنسر . وقال الشارح الجاربردي : ولتحول الفاعل إلى أصل الفعل نحو استحجرالطين أى تحول إلى الحجر ومعناه أنه صار حجرا ، وع إن البغاث بأرضنا تستنسر أى تتحول إلى صفة النسر . اهـ وإنما قال هذا الأن الكلام مخرج على التشبيه قال في القاموس : واستنسر صار كالنسر قوة . اهـ والشعر لبيان عزة الجار وحرمته وهي مرغوب فيها قطعا إلا عند من سفه نفسه .

سلمنا أن الاستحفاظ والاستئسار والاستنسار بالمعنى الذي ذكره صاحب الفيض من الإتيان بشئ بدون سماحة نفس بل عن كره وسخط في الباطن وأن ذلك

من خواص الاستفعال ومعانيه لكن نقول : إن جريان تلك الخاصة وذلك المعنى في تلك المواد لايستدعى أن تجري هذه الخاصة ويتأتى هذا المعنى في مادة الاستسلام أيضا ألا ترى أن القصر يوجد في استرجع والتحول في استحجرالطين ، ولايوجد ان في استخرج واستكتب واستنصر ، فاستسلم معناه في العرف أسلم وانقاد ظاهرا أو باطنا طائعا أو كارها .

٣٣٧ - **قال** : وقد علمت أن المصنف لم يتعرض إلى دفع السؤال الناشي من الآية فإن التقرير المذكور لايدفع السؤال المذكور - إلى قوله : يحدث التردد أنه ماذا أراد ؟ كما ترى ههنا . اهـ (ج١ص١١١-١١٢)

يقول : ويتعقب بوجوه الأول أن كون التقرير المذكور لايدفع السؤال المذكور الخ لايستلزم عدم تعرض المصنف لدفع السؤال المذكور فإنه قد يذكر السؤال صريحا ويجاب عنه صريحا بما لايدفعه في الواقع ، فالتعرض لدفع السؤال قد يتحقق مع كون الجواب غير دافع له إذ الجواب يكون دافعا عند شخص وغير دافع عند آخر ، والمجيب قد يخطئ فيحسب أن جوابه دافع ويكون في الواقع غير دافع .

على أن الأمر ههنا ليس كذلك لأن تقرير الجواب ههنا يدفع السؤال ويقلعه من أسه وأصله لأن حاصل السؤال أن الآية والحديث يفرقان بين الإسلام والإيمان وقد ادعيت اتحادهما ، ومحصل الجواب أن الإسلام إسلام على الحقيقة وإسلام على الاستسلام أوالخوف من القتل ودعوى الاتحاد في الأول دون الثاني ، وتفريق الآية والحديث في الثاني دون الأول ولاريب أن مايكون على الحقيقة يكون معتبرا وما يكون على الاستسلام أوالخوف من القتل لايكون معتبرا

الثاني أن مقصود المؤلف على ماقرره صاحب الفيض أن المراد بالإسلام في قوله تعالى : ولكن قولوا أسلمنا . هوالإسلام بالمعنى الثاني ، لا بالمعنى الأول لأنه قد انتفى عنهم بنفي الإيمان عنهم كما هو مقتضى الاتحاد ، فقوله : فإن الإسلام

واقعيا كان أوحكائيا الخ لاينتهض دليلا لقوله : فإن التقرير المذكور لايدفع السؤال المذكور.

على أن تعميم الإسلام ههنا بقوله : واقعيا كان أو حكائيا . خطأ واضح لأن الإسلام الذي أباحه القرآن للأعراب فإنما هو عنده الإسلام الحكائي دون الواقعي والنفس الأمري كما نص عليه هو نفسه قبل بقوله : وعندي غرضه الخ وفيه : واستدل عليه بقوله تعالى : قالت الأعراب آمنا الخ أى هم يدعون أن الإسلام رسخ في بواطنهم وليس كذلك ، وإنما عندهم اسم الإسلام والحكاية بدون المحكي عنه . اهـ

ولوكان الإسلام الذي أبيح للأعراب يتناول الإسلام الواقعى والنفس الأمري لما كان لنفي الإيمان عنهم معنى لأن الإسلام الواقعي النفس الأمري عين الإيمان على زعمه كما لايخفى ، فإثبات أحدهما إثبات الآخر ونفيه نفيه ، والحال أن صاحب الفيض قد اعتقد أن القرآن أباح لهم الإسلام ونفي عنهم الإيمان بدليل قوله : إلا أن القرآن أباح لهم أن يقولوا : أسلمنا وإن نفي عنهم اسم الإيمان . اهـ

الثالث أن قوله : وإن نفى عنهم اسم الإيمان . فيه أن القرآن الكريم قد أباح لهم اسم الإيمان أيضا في آية حيث قال: يمنون عليك أن أسلموا قل لاتمنوا على إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين . والحل أن للإيمان أيضا إطلاقين كالإسلام كما سبق بيان ذلك في كلام الشاه ولي الله - رحمه الله تعالى -

ولك أن تقول: إن قوله تعالى: للإيمان. إسعاف وإيقاع للتوقع الذي في قوله: ولما يدخل الإيمان في قلوبكم . فقد دخل فيها بعد ، وإن إطلاق الإيمان مشروط بكونهم صادقين ، فلا تعارض بين قوله تعالى : قل لم تؤمنوا . وبين قوله تعالى : أن هداكم للإيمان . فتدبر

واعلم أنا قد بنينا كلامنا هذا على المعنى المشهور للاتحاد بين الإيمان والإسلام ،

وإلا فقد قدمنا أن اتحاد الإيمان والإسلام عند المؤلف ليس بالمعنى المشهور .

ثم لا يذهب عليك أن المحشي قد قال ههنا ما لفظه : وكنت أسمع من شرح هذه الترجمة على النحو الذي شرحوا بها أيضا إلا أني وجدت فيما كتبت عن الشيخ على خلاف شروحهم ورأيته ألطف فجعلته أصلا ولكنه سقط منها بعض شئ فانخرم المراد فعليك أن تتفكر فيه . اهـ (ج١ص١١٢)

تكميل

قال الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في كتاب الإيمان له : وقد أثبت في القرآن إسلاما بلا إيمان في قوله تعالى : قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لايلتكم من أعمالكم شيئا .

وقد ثبت في الصحيحين عن سعد بن أبي وقاص قال : أعطي النبي صلى الله عليه وآله وسلم رهطا - وفي رواية : قسم قسما - وترك فيهم من لم يعطه وهو أعجبهم إلى ، فقلت : يا رسول الله مالك عن فلان ؟ إني لأراه مؤمنا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : أو مسلما . أقولها ثلاثا ويرددها على رسول الله ﷺ ثلاثا، ثم قال: إني لأعطي الرجل وغيره أحب إلى منه مخافة أن يكبه الله في النار . وفي رواية : فضرب بين عنقي وكتفي وقال : أقتال أى سعد ؟

فهذا الإسلام الذي نفي الله عن أهله دخول الإيمان في قلوبهم هل هو إسلام يثابون عليه أم هو من جنس إسلام المنافقين ؟ فيه قولان مشهوران للسلف والخلف أحدهما أنه إسلام يثابون عليه ويخرجهم من الكفر والنفاق . وهذا مروي عن الحسن وابن سيرين وإبراهيم النخعى وأبي جعفر الباقر ، وهو قول حماد بن زيد وأحمد بن حنبل وسهل بن عبد الله التستري وأبي طالب المكى وكثير من

أهل الحديث والسنة والحقائق .

قال أحمد بن حنبل: حدثنا مؤمل عن عمار بن زيد قال: سمعت هشاما يقول: كان الحسن ومحمد يقولان : مسلم . ويهابان مؤمن . وقال أحمد بن حنبل : حدثنا أبو سلمة الخزاعي قال : قال مالك وشريك وأبو بكر بن عياش وعبد العزيز بن أبي سلمة وحماد بن سلمة وحماد بن زيد : الإيمان المعرفة والإقرار والعمل . إلا أن حماد بن زيد يفرق بين الإسلام والإيمان يجعل الإيمان خاصا والإسلام عاما .

والقول الثاني أن هذا الإسلام هو الاستسلام خوف السبي والقتل مثل إسلام المنافقين . قال : وهؤلاء كفار فإن الإيمان لم يدخل في قلوبهم ومن لم يدخل الإيمان في قلبه فهو كافر ، وهذا اختيار البخاري ومحمدبن نصر المروزي .

والسلف مختلفون في ذلك قال محمد بن نصر : حدثنا إسحاق أنبأ جرير عن مغيرة قال: أتيت إبراهيم النخعى فقلت : إن رجلا خاصمني يقال له سعيد العنبري فقال إبراهيم : ليس بالعنبري ولكنه زبيدي في قوله : قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا . فقال : هو الاستسلام . فقال إبراهيم : لا هو الإسلام . وقال : حدثنا محمد بن يحي حدثنا محمد بن يوسف حدثنا سفيان عن مجاهد قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا . قال استسلمنا خوف السبي والقتل . ولكن هذا منقطع سفيان لم يدرك مجاهدا .

والذين قالوا : إن هذا الإسلام هو كإسلام المنافقين لايثابون عليه قالوا : لأن الله نفي عنهم الإيمان ومن نفي عنهم الإيمان فهو كافر . وقال هؤلاء :الإسلام هو الإيمان وكل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم . ومن جعل الفساق مسلمين غير مؤمنين لزمه أن لايجعلهم داخلين في قوله تعالى : ياأيها الذين آمنوا إذاقمتم إلى الصلاة . وفي قوله تعالى : ياأيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة .

وأمثال ذلك فإنهم إنما دعوا باسم الإيمان لا باسم الإسلام فمن لم يكن مؤمنا لم يدخل في ذلك .

وجواب هذا أن يقال : الذين قالوا من السلف : إنهم خرجوا من الإيمان إلى الإسلام . لم يقولوا : إنه لم يبق معهم من الإيمان شيء . بل هذا قول الخوارج والمعتزلة . وأهل السنة الذين قالوا هذا يقولون : الفساق يخرجون من النار بالشفاعة ، وإن معهم إيمانا يخرجون به من النار لكن لا يطلق عليهم اسم الإيمان لأن الإيمان المطلق هو الذي يستحق صاحبه الثواب ودخول الجنة ، وهؤلاء ليسوا من أهله وهم يدخلون في الخطاب بالإيمان لأن الخطاب بذلك هولمن دخل في الإيمان وإن لم يستكمله فإنه إنما خوطب ليفعل تمام الإيمان فكيف يكون قد أتمه قبل الخطاب ، وإلا كنا قد تبينا أن هذا المأمور به من الإيمان قبل الخطاب ، وإنما صار من الإيمان بعد أن أمروا به فالخطاب بياأيها الذين آمنوا غير قوله : إنماالمؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم . ونظائره فإن الخطاب بياأيها الذين آمنوا يدخل فيه من أظهر الإيمان وإن كان منافقا في الباطن يدخل فيه في الظاهر فكيف لايدخل فيه من لم يكن منافقا وإن لم يكن من المؤمنين حقا ؟

وحقيقته أن من لم يكن من المؤمنين حقا يقال فيه : إنه مسلم ومعه إيمان يمنعه الخلود في النار . وهذا متفق عليه بين أهل السنة لكن هل يطلق عليه اسم الإيمان ؟ هذا هو الذي تنازعوا فيه فقيل : يقال مسلم ولايقال مؤمن وقيل : بل يقال مؤمن . والتحقيق أن يقال : إنه مؤمن ناقض الإيمان مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته ولايعطى الاسم المطلق فإن الكتاب والسنة نفيا عنه الاسم المطلق واسم الإيمان يتناوله فيما أمر الله به ورسوله لأن ذلك إيجاب عليه وتحريم عليه وهو لازم له كما يلزم غيره وإنما الكلام في اسم المدح المطلق .

وعلى هذا فالخطاب بالإيمان يدخل فيه ثلاث طوائف يدخل فيه المؤمن حقا

ويدخل فيه المنافق في أحكامه الظاهرة وإن كانوا في الآخرة في الدرك الأسفل من النار وهو في الباطن ينفي عنه الإسلام والإيمان وفي الظاهر يثبت له الإسلام والإيمان الظاهر ، ويدخل فيه الذين أسلموا ولم تدخل حقيقة الإيمان في قلوبهم لكن معهم جزء من الإيمان وإسلام يثابون عليه ثم قد يكونون مفرطين فيما فرض عليهم ، وليس معهم من الكبائر ما يعاقبون عليه كأهل الكبائر يعاقبون على ترك المفروضات وهؤلاء كالأعراب المذكورين في الآية وغيرهم فإنهم قالوا : آمنا من غير قيام منهم بما أمروا به باطنا وظاهرا ، فلادخلت حقيقة الإيمان في قلوبهم ولاجاهدوا في سبيل الله ، وقد كان دعاهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى الجهاد ، وقد يكونون من أهل الكبائر المعرضين للوعيد كالذين يصلون ويزكون ويجاهدون ويأتون الكبائر وهؤلاء لايخرجون من الإسلام بل هم مسلمون ولكن بينهم نزاع لفظي هل يقال إنهم مؤمنون ؟ كما سنذكره إن شاء الله .

وأماالخوارج والمعتزلة فيخرجونهم من اسم الإيمان والإسلام فإن الإيمان والإسلام عندهم واحد فإذا خرجوا عندهم من الإيمان خرجوا من الإسلام لكن الخوارج تقول : هم كفار . والمعتزلة تقول : لامسلمون ولا كفار ينزلونهم منزلة بين المنزلتين .

والدليل على أن الإسلام المذكور في الآية هو إسلام يثابون عليه وأنهم ليسوا منافقين أنه قال : (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم) ثم قال : وإن تطيعوا الله ورسوله لايلتكم من أعمالكم شيئا . فدل أنهم إذا أطاعواالله ورسوله مع هذا الإسلام أجرهم الله على الطاعة والمنافق عمله حابط في الآخرة ، وأيضا فإنه وصفهم بخلاف صفات المنافقين وصفهم بكفر في قلوبهم وأنهم يبطنون خلاف ما يظهرون كما قال تعالى : (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين . يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون

إلا أنفسهم وما يشعرون . في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا)الآيات وقال: (إذاجاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون)

فالمنافقون يصفهم في القرآن بالكذب وأنهم يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم وبأن في قلوبهم من الكفر مايعاقبون عليه ، وهؤلاء لم يصفهم بشيء من ذلك لكن لما ادعوا الإيمان قال للرسول :(قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لايلتكم من أعمالكم شيئا) ونفي الإيمان المطلق لايستلزم أن يكونوا منافقين كما في قوله:(يسئلونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول فاتقوالله وأصلحوا ذات بينكم وأطيعواالله ورسوله إن كنتم مؤمنين) ثم قال :(إنما المؤمنون الذين إذا ذكرالله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون . الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون. أولئك هم المؤمنون حقا)

ومعلوم أنه ليس من لم يكن كذلك يكون منافقا من أهل الدرك الأسفل من النار ، بل لايكون قد أتي بالإيمان الواجب فنفي عنه كما ينفي سائر الأسماء عمن ترك بعض ما يجب فيها فكذلك الأعراب لم يأتوا بالإيمان الواجب فنفي عنهم لذلك وإن كانوا مسلمين معهم من الإيمان ما يثابون عليه وهذا حال أكثر الداخلين في الإسلام ابتداء بل حال أكثر من لم يعرف حقائق الإيمان فإن الرجل إذا قوتل حتى أسلم كما كان الكفار يقاتلون حتى يسلموا أو أسلم بعد الأسر أو سمع بالإسلام فجاء فأسلم فإنه مسلم ملتزم طاعة الرسول ولم تدخل إلى قلبه المعرفة بحقائق الإيمان فإن هذا إنما يحصل لمن تيسرت له أسباب ذلك إما بفهم القرآن وإما بمباشرة أهل الإيمان والاقتداء بما يصدر عنهم من الأقوال والأعمال وإما بهداية خاصة من الله يهديه بها والإنسان قد ظهر له من محاسن الإسلام ما يدعوه إلى الدخول فيه

وإن كان قد ولد عليه وتربي بين أهله فإنه يحبه فقد ظهر له بعض محاسنه وبعض مساوي الكفار وكثير من هؤلاء قد يرتاب إذا سمع الشبه القادحة فيه ولا يجاهد في سبيل الله فليس هو داخلا في قوله : (إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله) وليس هو منافقاً في الباطن مضمراً للكفر فلا هو من المؤمنين حقاً ولا هو من المنافقين ولا هو أيضاً من أصحاب الكبائر ، بل يأتي بالطاعات الظاهرة ولايأتي بحقائق الإيمان التي يكون بها من المؤمنين حقاً ، فهذا معه إيمان وليس هو من المؤمنين حقاً ويثاب على ما فعل من الطاعات ولهذا قال تعالى : (ولكن قولوا أسلمنا) ولهذا قال : (يمنون عليك أن أسلموا قل لاتمنوا علي إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين) يعني في قوله : آمنا . يقول : إن كنتم صادقين فالله يمن عليكم أن هداكم للإيمان ، وهذا يقتضي أنهم قد يكونون صادقين في قولهم : آمنا .

ثم صدقهم إما أن يراد به اتصافهم بأنهم آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون ، وإما أن يراد به أنهم لم يكونوا كالمنافقين بل معهم إيمان وإن لم يكن لهم أن يدعوا مطلق الإيمان وهذا أشبه والله أعلم لأن النسوة الممتحنات قال فيهن : (فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار) ولايمكن نفي الريب عنهن في المستقبل ولأن الله تعالى إنما كذب المنافقين لم يكذب غيرهم وهؤلاء لم يكذبهم ولكن قال : لم تؤمنوا . كما قال : لايؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه . وقوله : لايزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولايؤمن من لايأمن جاره بوائقه . وهؤلاء ليسوا منافقين .

وسياق الآية يدل على أن الله ذمهم لكونهم منوا بإسلامهم لجهلهم وجفاءهم وأظهروا ما في أنفسهم مع علم الله به فإن الله تعالى قال : (قل أتعلمون الله بدينكم والله يعلم ما في السموات وما في الأرض) فلو لم يكن في قلوبهم شيء من الدين

لم يكونوا يعلمون الله بدينهم فإن الإسلام الظاهر يعرفه كل أحد ودخلت الباء في قوله : (أتعلمون الله بدينكم) لأنه ضمن معنى يخبرون ويحدثون كأنه قال : أتخبرونه وتحدثونه بدينكم وهو يعلم ما في السموات وما في الأرض وسياق الآية يدل على أن الذي أخبروا به الله هو ما ذكره الله عنهم من قولهم : آمنا . فإنهم أخبروا عما في قلوبهم .

وقد ذكر المفسرون أنه لما نزلت هاتان الآيتان أتوا رسول الله ﷺ يحلفون أنهم مؤمنون صادقون ، فنزل قوله تعالى : (قل أتعلمون الله بدينكم) وهذا يدل على أنهم كانوا صادقين أولاً في دخولهم في الدين لأنه لم يتجدد لهم بعد نزول الآية جهاد حتى يدخلوا في الآية إنما هو كلام قالوه وهو سبحانه قال : (ولما يدخل الإيمان في قلوبكم) ولفظ لما ينفى به ما يقرب حصوله ويحصل غالباً كما في قوله : (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم) .

وقد قال السدي : نزلت هذه الآية في أعراب مزينة وجهينة وأسلم وأشجع وغفار وهم الذين ذكرهم الله في سورة الفتح وكانوا يقولون : آمنا بالله . ليأمنوا على أنفسهم فلما استنفروا إلى الحديبية تخلفوا فنزلت فيهم هذه الآية .

وعن مقاتل كانت منازلهم بين مكة والمدينة وكانوا إذا مرت بهم سرية من سرايا رسول الله ﷺ قالوا : آمنا . ليأمنوا على دمائهم وأموالهم فلما سار رسول الله ﷺ إلى الحديبية استنفرهم فلم ينفروا معه .

وقال مجاهد : نزلت في أعراب بني أسد بن خزيمة ووصف غيره حالهم فقالوا : قدموا المدينة في سنة مجدبة فأظهروا الإسلام ولم يكونوا مؤمنين وأفسدوا طريق المدينة بالعذرات وأغلوا أسعارهم وكانوا يمنون على رسول الله ﷺ يقولون : أتيناك بالأثقال والعيال . فنزلت فيهم هذه الآية .

وقد قال قتادة في قوله : (يمنون عليك أن أسلموا قل لاتمنوا علي إسلامكم بل

الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين) قال : منوا على النبي ﷺ حين جاءوا فقالوا : إنا أسلمنا بغير قتال لم نقاتلك كما قاتلك بنوفلان وبنوفلان . فقال الله لنبيه : (يمنون عليك أن أسلموا قل لاتمنوا علي إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين) .

وقال مقاتل بن حيان : هم أعراب بني أسد بن خزيمة قالوا : يارسول الله أتيناك بغير قتال وتركنا العشائر والأموال وكل قبيلة من العرب قاتلتك حتى دخلوا كرهاً في الإسلام ، فلنا بذلك عليك حق فأنزل الله تعالى : (يمنون عليك أن أسلموا قل لاتمنوا علي إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين) فله بذلك المن عليكم حق وفيهم أنزل : (ولاتبطلوا أعمالكم) ويقال : من الكبائر التي ختمت بنار كل موجبة من ركبها ومات عليها لم يتب منها . وهذا كله يبين أنهم لم يكونوا كفاراً في الباطن ولا كانوا قد دخلوا فيما يجب من الإيمان .

وسورة الحجرات قد ذكرت هذه الأصناف فقال : (إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لايعقلون) ولم يصفهم بكفر ولا نفاق لكن هؤلاء يخشى عليهم الكفر والنفاق ولهذا ارتد بعضهم لأنهم لم يخالط الإيمان بشاشة قلوبهم وقال بعد ذلك : (ياأيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) وهذه الآية نزلت في الوليد بن عقبة وكان قد كذب فيما أخبر قال المفسرون : نزلت هذه الآية في الوليد بن عقبة بعثه رسول الله ﷺ إلى بني المصطلق ليقبض صدقاتهم وقد كانت بينه وبينهم عداوة في الجاهلية فسار بعض الطريق ثم رجع فقال : إنهم منعوا الصدقة وأرادوا قتلى . فضرب رسول الله ﷺ البعث إليهم فنزلت هذه الآية وهذه الآية معروفة من وجوه كثيرة .

ثم قال تعالى في تمامها : (واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم) وقال تعالى : (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن

بغت إحداهما على الأخرى) الآية ، ثم نهاهم أن يسخر بعضهم ببعض وعن اللمز والتنابز بالألقاب وقال : (بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان) وقد قيل : معناه لا تسميه فاسقاً ولا كافراً بعد إيمانه . وهذا ضعيف بل المراد بئس الاسم أن تكونوا فساقاً بعد إيمانكم كما قال الله تعالى في الذي كذب : (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) فسماه فاسقاً وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال : سباب المسلم فسوق وقتاله كفر . يقول : فإذا ساببتم وسخرتم منه ولمزتموه استحققتم أن تسموا فساقاً . وقد قال في آية القذف : (ولاتقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون) .

يقول أى الله تعالى : فإذا أتيتم بهذه الأمور التي تستحقون بهاأن تسموا فساقا كنتم قد استحققتم اسم الفسوق بعد الإيمان وإلا فهم في تنابزهم ما كانوا يقولون : فاسق كافر . فإن النبي ﷺ قد م المدينة وبعضهم يلقب بعضا . وقد قال طائفة من المفسرين في هذه الآية : لاتسميه بعد الإسلام بذنبه قبل الإسلام كقوله لليهودي إذا أسلم : يايهودي . وهذا مروي عن ابن عباس وطائفة من التابعين كالحسن وسعيد بن جبير وعطاء الخراساني والقرظي . وقال عكرمة : هوقول الرجل : ياكافر يامنافق . وقال عبد الرحمن بن زيد : هو تسميته بالأعمال كقوله : يا زاني ياسارق يافاسق . وفي تفسير العوفي عن ابن عباس قال : هو تعيير التائب بسيئات كان قد عملها .

ومعلوم أن اسم الكفر واليهودية والزاني والسارق وغير ذلك من السيئات ليست هي اسم الفاسق ، فعلم أن قوله : (بئس الاسم الفسوق) لم يرد به تسمية المسبوب باسم الفاسق فإن تسميته كافرا أعظم ، بل إن الساب يصير فاسقا لقوله : سباب المسلم فسوق وقتاله كفر .

ثم قال : (ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون) فجعلهم ظالمين إذا لم يتوبوا من ذلك ، وإن كانوا يدخلون في اسم المؤمنين ، ثم ذكر النهي عن الغيبة ثم ذكر النهي

عن التفاخر بالأحساب وقال : (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) ثم ذكر قول الأعراب : آمنا . فالسورة تنهي عن هذه المعاصي والذنوب التي فيها تعد على الرسول وعلى المؤمنين فالأعراب المذكورون فيها من جنس المتقاتلين وأهل السباب والفسوق والمنادين من وراء الحجرات وأمثالهم ليسوا من المنافقين ، ولهذا قال المفسرون : إنهم الذين استنفروا عام الحديبية ، وأولئك وإن كانوا من أهل الكبائر فلم يكونوا في الباطن كفارا منافقين .

قال ابن اسحاق : لما أراد رسول الله ﷺ العمرة عمرة الحديبية استنفر من حول المدينة من أهل البوادي والأعراب ليخرجوا معه خوفا من قومه أن يعرضوا له بحرب أوبصد ، فتثاقل عنه كثير منهم . فهم الذين عني الله بقوله : (سيقول لك المخلفون من الأعراب شغلتنا أموالنا وأهلونا فاستغفرلنا)أى ادع الله أن يغفرلنا تخلفنا عنك(يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم) أى ما يبالون استغفرت لهم أم لم تستغفر لهم ، وهذا حال الفاسق الذي لايبالي بالذنب والمنافقون قال فيهم : (وإذا قيل لهم تعالوا يستغفرلكم رسول الله لووارءوسهم ورأيتهم يصدون وهم مستكبرون . سواء عليهم استغفرت لهم أم لم تستغفرلهم لن يغفر الله لهم) ولم يقل مثل هذا في هؤلآء الأعراب ، بل الآية دليل على أنهم لو صدقوا في طلب الاستغفار نفعهم استغفار الرسول ، ثم قال :(ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما) فوعدهم الله بالثواب على طاعة الداعي إلى الجهاد وتوعدهم بالتولي عن طاعته .

وهذا كخطاب أمثالهم من أهل الذنوب والكبائر بخلاف من هو كافر في الباطن فإنه لايستحق الثواب بمجرد طاعة الأمر حتى يؤمن أولا ، ووعيده ليس على مجرد توليه عن الطاعة في الجهاد فإن كفره أعظم من هذا .

فهذا كله يدل على أن هؤلاء من فساق الملة فإن الفسق يكون تارة بترك الفرائض وتارة بفعل المحرمات ، وهؤلاء لما تركوا ما فرض الله عليهم من الجهاد وحصل عندهم نوع من الريب الذي أضعف إيمانهم لم يكونوا من الصادقين الذين وصفهم الله تعالى وإن كانوا صادقين في أنهم في الباطن متدينون بدين الإسلام . وقول المفسرين : لم يكونوا مؤمنين . نفي لما نفاه الله عنهم من الإيمان كما نفاه عن الزاني والسارق والشارب ، وعمن لايأمن جاره بوائقه وعمن لايحب لأخيه من الخير ما يحب لنفسه ، وعمن لايجيب إلى حكم الله ورسوله وأمثال هؤلاء . وقد يحتج على مثل ذلك بقوله : (بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان) كما قال : سباب المسلم فسوق وقتاله كفر . فذم من استبدل اسم الفسوق بعد الإيمان ، فدل على أن الفاسق لايسمى مؤمنا ، فدل ذلك على أن هؤلاء الأعراب من جنس أهل الكبائر لامن جنس المنافقين .

وأما ما نقل من أنهم أسلموا خوف القتل والسبي فهكذا كان إسلام غير المهاجرين والأنصار أسلموا رغبة ورهبة كإسلام الطلقاء من قريش بعد أن قهر هم النبي ﷺ وإسلام المؤلفة قلوبهم من هؤلاء ومن أهل نجد ، وليس كل من أسلم لرغبة أو رهبة كان من المنافقين الذين هم في الدرك الأسفل من النار ، بل يدخلون في الإسلام والطاعة ، وليس في قلوبهم تكذيب ومعاداة للرسول ، ولااستنارت قلوبهم بنور الإيمان ، ولااستبصروا فيه .

وهؤلاء قد يحسن إسلام أحدهم فيصير من المؤمنين كأكثر الطلقاء ، وقد يبقى من فساق الملة ، ومنهم من يصير منافقا مرتابا إذا قال له منكر ونكير : ما تقول في هذا الرجل الذي بعث فيكم ؟ فيقول : هاه هاه لاأدري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته .

وقد تقدم قول من قال : إنهم أسلموا بغير قتال . فهؤلاء كانوا أحسن إسلاما

من غيرهم، وإن الله إنما ذمهم لكونهم منوا بالإسلام وأنزل فيهم : (ولاتبطلوا أعمالكم) وإنهم من جنس أهل الكبائر . وأيضا قوله : (ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم) ولما إنما ينتفي بها ما ينتظر ويكون حصوله مترقبا كقوله : (أم حسبتم أن تدخلواالجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) فقوله : ولما يدخل الإيمان في قلوبكم يدل على أن دخول الإيمان منتظر منهم ، فإن الذي يدخل في الإسلام ابتداء لايكون قد حصل في قلبه الإيمان لكنه يحصل فيما بعد كما في الحديث كان الرجل يسلم أول النهار رغبة في الدنيا فلايجيء آخر النهار إلا والإسلام أحب إليه مما طلعت عليه الشمس ولهذا كان عامة الذين أسلموا رغبة ورهبة دخل الإيمان في قلوبهم بعد ذلك وقوله : (ولكن قولوا أسلمنا) أمر لهم أن يقولوا ذلك والمنافق لا يؤمر بشيء ثم قال : (وإن تطيعوا الله ورسوله لايلتكم من أعمالكم شيئا) والمنافق لاتنفعه طاعة الله ورسوله حتى يؤمن أولا .

وهذه الآية مما احتج بها أحمد بن حنبل وغيره على أنه يستثنى في الإيمان دون الإسلام وأن أصحاب الكبائر يخرجون من الإيمان إلى الإسلام قال الميموني : سألت أحمد بن حنبل عن رأيه في أنامؤمن إن شاء الله فقال : أقول : مؤمن إن شاء الله . وأقول : مسلم . ولا أستثنى . قال قلت لأحمد : تفرق بين الإسلام والإيمان ؟ فقال لي : نعم . فقلت له : بأي شيء تحتج ؟ قال لي : (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) وذكر أشياء وقال الشالنجي : سألت أحمد عمن قال : أنا مؤمن عند نفسي من طريق الأحكام والمواريث ولاأعلم ما أنا عند الله ؟ قال : ليس بمرجئ . انتهي كلام الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - وهو كماترى في غاية التوضيح والتفصيل ولهذا اخترته لذكره في هذا التكميل .

وقال الحافظ ابن كثير - رحمه الله تعالى - : يقول الله تعالى منكرا على الأعراب الذين أول مادخلوا في الإسلام ادعوا لأنفسهم مقام الإيمان ولم يتمكن

الإيمان في قلوبهم بعد : (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم) وقد استفيد من هذه الآية الكريمة أن الإيمان أخص من الإسلام كما هو مذهب أهل السنة والجماعة - ولم يستثن ابن كثير ههنا منهم أحدا - ويدل عليه حديث جبريل عليه الصلاة والسلام حين سأل عن الإسلام ثم عن الإيمان ثم عن الإحسان ، فترقى من الأعم إلى الأخص ، ثم للأخص منه .

وقال الإمام أحمد : حدثنا عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهري عن عامربن سعد بن أبي وقاص عن أبيه - رضي الله تعالى عنه - قال : أعطى رسول الله ﷺ رجالا ولم يعط رجلا منهم شيئا . فقال سعد - رضي الله تعالى عنه - : يارسول الله أعطيت فلانا وفلانا ولم تعط فلانا شيئا وهومؤمن . فقال النبي ﷺ : أو مسلم . حتى أعادها سعد - رضي الله تعالى عنه - ثلاثا والنبي ﷺ يقول : أو مسلم . ثم قال النبي ﷺ : إني لأعطى رجالا وأدع من هو أحب إلى منهم فلم أعطه شيئا مخافة أن يكبوا في النار على وجوههم . أخرجاه في الصحيحين من حديث الزهري به فقد فرق النبي ﷺ بين المؤمن والمسلم ، فدل على أن الإيمان أخص من الإسلام ، وقد قررنا ذلك بأدلته في أول شرح كتاب الإيمان من صحيح البخاري ، ولله الحمد والمنة ، ودل ذلك على أن ذلك الرجل كان مسلما ليس منافقا لأنه تركه من العطاء ووكله إلى ماهو فيه من الإسلام .

فدل هذا على أن هؤلاء الأعراب المذكورين في هذه الآية ليسوا بمنافقين وإنما هم مسلمون لم يستحكم الإيمان في قلوبهم ، فادعوا لأنفسهم مقاما أعلى مما وصلوا إليه ، فأدبوا في ذلك ، وهذا معنى قول ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - وإبراهيم النخعي وقتادة واختاره ابن جرير .

وإنما قلنا هذا لأن البخاري - رحمه الله تعالى - ذهب إلى أن هؤلاء كانوا منافقين يظهرون الإيمان ، وليسوا كذلك ، وقد روي عن سعيد بن جبير ومجاهد

وابن زيد أنهم قالوا في قوله تبارك وتعالى : (ولكن قولوا : أسلمنا) أى استسلمنا خوف القتل والسبي . قال مجاهد : نزلت في بني أسد بن خزيمة . وقال قتادة : نزلت في قوم امتنوا بإيمانهم على رسول الله ﷺ .

والصحيح الأول أنهم قوم ادعوا لأنفسهم مقام الإيمان ولم يحصل لهم بعد ، فأعلموا أن ذلك لم يصلوا إليه بعد ولوكانوا منافقين لعنفوا وفضحوا كما ذكر المنافقين في سورة براءة ، وإنما قيل لهؤلاء تأديبا : (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم)أى لم تصلوا إلى حقيقة الإيمان بعد . انتهي كلام الحافظ ابن كثير رحمه الله السميع البصير .

٣٣٨ - **قال صاحب الفيض** : (أرى) واتفق أئمة اللغة على أنه معروفا بمعنى اليقين ومجهولا بمعنى الشك ولعل الأول ماخوذ من الرؤية - إلى قوله : ويلزمه أن لايجوز قولهم : والله لأظنه كذا . وهوباطل قطعا . اهـ (ص١١٢)

اقول : بل كلاهما مأخوذان من الرؤية ، واختلاف المعانى إنما نشأ من اختلاف صيغ المعلوم والمجهول .

يقول : قال الحافظ في الفتح : قوله : (لأراه) وقع في روايتنا من طريق أبي ذر وغيره بضم الهمزة هنا ، وفي الزكاة ، وكذا هو في رواية الإسماعيلي وغيره .

وقال الشيخ محي الدين - رحمه الله تعالى - : بل هو بفتحها أي أعلمه ولا يجوز ضمها فيصير بمعنى أظنه لأنه قال بعد ذلك : غلبني ما أعلم منه . اهـ

ولا دلالة فيما ذكره على تعين الفتح لجواز إطلاق العلم على الظن الغالب ومنه قوله تعالى : (فإن علمتموهن مؤمنات) سلمنا لكن لايلزم من إطلاق العلم أن لاتكون مقدماته ظنية ، فيكون نظرياً لا يقينياً وهو الممكن ههنا وبهذا جزم صاحب المفهم في شرح مسلم ، فقال : الرواية بضم الهمزة واستنبط منه جواز الحلف على غلبة الظن لأن النبي ﷺ ما نهاه عن الحلف . كذا قال ، وفيه نظر لايخفى لأنه أقسم

على وجدان الظن وهو كذلك ولم يقسم على الأمر المظنون كما ظن . اهـ

وقال العيني في العمدة : بل الذي ذكره يدل على تعين الفتح لأن قسم سعد وتاكيد كلامه بإن واللام وصوغه في صورة الاسمية ومراجعته إلى النبي ﷺ وتكرار نسبة العلم إليه يدل على أنه كان جازماً باعتقاده وهذا لا شك فيه . وقوله : لكن لايلزم من إطلاق العلم الخ لايساعد هذا القائل لأن سعداً وقت الإخبار كان عالماً بالجزم لما ذكرنا من الدلائل عليه، فكيف يكون نظرياً لا يقينياً في ذلك الوقت؟ . اهـ

وفيه أنه لو تأمل صاحب العمدة قول الحافظ في رد استنباط صاحب المفهم منه جواز الحلف على غلبة الظن : لأنه أقسم على وجدان الظن وهو كذلك ولم يقسم على الأمر المظنون كما ظن . وفهمه حق الفهم وأمعن في إدراك معناه لما قال ما ذكره . ثم لايذهب عليك أن المقابلة بين النظري واليقيني التي وقعت في كلام الحافظ والعيني لاتخلو عن مسامحة .

وأما قول صاحب الفيض : وههنا مجهولا أولى لأن الحكم الخ ففيه أن كون الحكم بمحضر النبي ﷺ جزماً إساءة للأدب ليس على إطلاقه . على أن هذا الوجه لو سلم يقتضي الوجوب لا الأولوية .

وأما قوله : واتفق أئمة اللغة على أنه معروفاً بمعنى اليقين . ففيه أن صاحب المفردات قال : والرأي اعتقاد النفس أحد النقيضين عن غلبة الظن وعلى هذا قوله : يرونهم مثليهم رأي العين . أي يظنونهم بحسب مقتضى مشاهدة العين مثليهم اهـ . وقد تبين منه أن ما اشتهر أن رأي لليقين ليس على إطلاقه .

ثم اعلم أن صاحبي القاموس والمفردات قالا ما ظاهره أن رأي البصرية والقلبية كلتيهما مأخوذتان من الرؤية وهي تكون بالعين وبالقلب ، ومن الرأي وهو كتلك يكون بالقلب والعين . نعم قد صرحا بعد أن الرأي يكون بمعنى الاعتقاد أيضاً .

ثم لايذهب عليك أن ما ادعى من اتفاق أئمة اللغة - لو ثبت - فإنما هو في

مضارع رأى المجرد ، وما في الحديث إن قرئ مجهولاً إنما هو مضارع أرى المزيد فيه لتعديه إلى ثلاثة مفاعيل الأول صار نائباً عن الفاعل وهو ضمير المتكلم والثاني ضمير الغائب البارز الراجع إلى الرجل الذي لم يعط شيئاً والثالث الاسم الظاهر أعني مؤمناً ، فما اتفقوا عليه - على تقدير الثبوت - ليس في الحديث وما هو في الحديث ليس مما اتفقوا عليه فتدبر ، ولعل صاحبي الفتح والعمدة لم يذكرا القاعدة المذكورة ههنا لما قلنا فتأمل .

وأما قول صاحب الفيض : ولعل الأول مأخوذ الخ مصدراً بكلمة لعل فمبني على الشك والترجي كما تدل عليه كلمة لعل . وأما قوله : كما صرح به الشيخ ابن الهمام في باب الصيام. ففيه أني لم أجد إلى الآن تصريح ابن الهمام ذلك في الصيام من فتح القدير .

٣٣٩- قال : (أو) وقرأه الشيخ العيني رحمه الله تعالى بهمزة الاستفهام وواو العطف (أو) يعني أتقول كذا وهو مسلم ؟ - إلى قوله : وإنما يفهم منها الإضراب للمقابلة لا أنه أصل المعنى . اهـ(ج١ ص١١٢) .

يقول : قال الشيخ العيني - رحمه الله تعالى - في العمدة ما نصه بلفظه : قوله : فقال النبي ﷺ : أو مسلماً . قال القاضي : هو بسكون الواو على أنها أو التي للتقسيم والتنويع، أو للشك والتشريك . ومن فتحها أخطأ وأحال المعنى . ويقال: أمره أن يقولهما معاً لأنه أحوط لأن قوله : أو مسلماً . لايقطع بإيمانه وروى ابن أبي شيبة عن زيد بن حباب عن علي بن مسعدة الباهلي ثنا قتادة عن أنس يرفعه الإسلام علانية والإيمان في القلب ثم يشير إلى صدره ههنا التقوى ههنا التقوى . ويرد هذا ما رواه ابن الأعرابي في معجمه في هذا الحديث فقال: لاتقل: مؤمن. قل: مسلم. والذي رواه ابن أبي شيبة قال ابن عدي : هو غير محفوظ . اهـ

وظاهره أن كون كلمة أو بالإسكان للتقسيم والتنويع والشك والتشريك مردود

برواية ابن الأعرابي في الحديث نفسه لفظ : لاتقل : مؤمن . قل : مسلم . وفي الفتح : بل . مكان قل ، ولايدل أن العيني كان يقرأها بالفتح . غاية ما في الباب أنه ذهب إلى أن الفتح ليس بخطأ كما قال القاضي ، وهو لايستدعي قراءته إياها بالفتح وعدم إجازته السكون .

ثم الفرق الذي ذكره صاحب الفيض بين أو بالفتح وبينها بالإسكان لايتأتى على تقدير التساوي والتلازم بين الإيمان والإسلام ولا على تقدير العموم والخصوص .

أما على الأول - وهو مذهبه في النسبة بينهما - فلأن القطع بأحدهما قطع بالآخر ضرورة تساويهما وتلازمهما ، وكلمة أو بالإسكان تكون للشك في تعيين أحد الأمرين بعد القطع أو مع القطع بأحدهما ، فقوله : بخلاف الثاني - أي أو بالإسكان - فليس فيه بت وحكم قطعي على إسلامه ومعناه مهلاً ما تقول لعله يكون مسلماً ولايكون مؤمناً . اهـ كما ترى لأن الحكم بأحدهما بتي وقطعي على ما هو مقتضى كلمة أو بالإسكان ، والقطع بأحدهما والبت به قطع بالآخر وبت به ضرورة تساويهما وتلازمهما .

وقد تبين مما ذكرنا أمران الأول أن لفظة أو بالإسكان بالمعنى المذكور لاتستعمل في المتساويين من جهة التساوي . الثاني أن استعمال النبي ﷺ في هذا الحديث كلمة أو بالإسكان بالمعنى المذكور لو تحقق أو سلم يقضي على مذهب التساوي والتلازم والاتحاد بين الإيمان والإسلام بالبطلان .

وأما على الثاني فلأن الشك في الأخص أى الإيمان دون الأعم أى الإسلام وكلمة أو بالإسكان بالمعنى المذكور لاتستعمل في الأعم والأخص إذا كان المستعمل اسم الفاعل قاطعا بالأخص ضرورة أن القطع بالأخص قطع بالأعم من حيث الوجود والتحقق إلا إذا أراد بالأعم ما لايتناول الأخص المذكور بإزاءه والأمر في

الحديث ليس كذلك لأن النبي ﷺ قد أراد بالمسلم مايتناول المؤمن وغيره من المسلمين وإلا لزم أن يكون ﷺ شاكا في ايمان جعيل - رضي الله تعالى عنه - وهو كمثله من المهاجرين . فإن قلت : قولك هذا ينافي قولك قبل : فلأن الشك في الأخص الخ قلت : إن قولي : فلأن الشك الخ مبني على قول من قال: إن كلمة أو في الحديث للشك .

وكما لايستقيم المعنى إذا قرئ أو بالإسكان وجعل للشك كذلك لايستقيم المعنى إذا قرئ أو بالفتح على تقدير التساوي والتلازم والاتحاد لأن الحكم بالإسلام حينئذ يكون عين الحكم بالإيمان أو مستلزما له وهوكما ترى فتدبر .

وقوله : وإنما يفهم منها الإضراب للمقابلة ، لا أنه أصل المعنى . فيه أن البعض المذكور لم يدع أن الإضراب أصل المعنى ، وإنما قال بعد ذكره لفظ الحديث من رواية ابن الأعرابي (لاتقل مؤمن بل مسلم) : فوضح أنها للأضراب .

٣٤٠ - **قال** : أما المصنف - رحمه الله تعالى - فاستشهد بقوله فيه : أو مسلما فإنه دال على تغاير بين الإيمان والإسلام في الجملة فإنه نفي عنه اسم المؤمن مع إثبات لقب المسلم فثبتت الترجمة . اهـ (ج١ص١١٣)

يقول اولا : إن الحديث يدل على التغاير بين الإيمان والإسلام مطلقا لاعلى التغاير في الجملة ، وهو برهان يقضي بأن مشرب التساوي والتلازم والاتحاد خطأ .

ثانيا : إن النبي ﷺ لم ينف عنه اسم المؤمن ، بل أرشد سعدا - رضي الله تعالى عنه - إلى أن إطلاق اسم المسلم أولى وأحوط ، وغاية مايقال : إنه نفي إطلاق لفظ المؤمن عليه من غير قيد ، ولايلزم منه نفي اسم المؤمن عنه بقيد . نعم لو قال رسول الله ﷺ : ليس بمؤمن قل مسلم ، أوما يؤدى مؤداه . لكان نفي عنه اسم المؤمن ، وإذ لم فلم .

ثالثا : إن قوله : فإنه نفي عنه اسم المؤمن الخ يدل على التغاير المطلق لا على

التغاير في الجملة .

رابعا : إن صاحب الفيض قد قال قبل : وعندي غرضه من هذه الترجمة الفرق بين الإسلام المعتبر وغير المعتبر وحاصله أن الإسلام قد يكون حكاية واسميا ورسميا وانتحالا بدون استشعارالقلب ، وهوغير معتبر وغير منج ، وقد يكون الإسلام عن جذر قلب وصدق نية لاحكاية فقط ، فهو المرضي عند الله تعالى وهو المنجي حقيقة . انتهي مقتصرا .

ولاريب أن التغاير بين الإيمان والإسلام في الجملة أمر ، والفرق بين الإسلام المعتبر وغير المعتبر أمر آخر ، فلوكان غرض البخاري من هذه الترجمة ما ذكره لما كان الحديث مطابقا للترجمة ولامثبتا لها .

على أن إسلام جعيل - رضي الله تعالى عنه - الذي ذكره النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قوله : أو مسلما . ليس حكائيا ولا اسميا ولا انتحالا ولا رسميا بل كان حقيقة وفي نفس الأمر وكان مرضيا عند الله تعالى ومنجيا حقيقة وقد كان عن جذر قلب وصدق نية لا حكاية فقط ، فيكون معتبرا ، والإسلام الكذائي عين الإيمان عند صاحب الفيض وحزبه أو مستلزم له لكن كلمة أو بالإسكان أو الفتح الواردة في حديث الباب ترده ردا شديدا ، فتأمل .

٣٤١ - **وقال بعض الناس : قوله : فوالله إني لأراه مؤمنا فقال : أو مسلما .** أى ينبغي لك أن تقول : مسلما . لأن الإيمان أمر مبطن مستور في القلب لا اطلاع لك عليه ولاعلم به وأما الإسلام فهو أمر ظاهر إذ هو الانقياد الظاهر المرئى من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت إلى غير ذلك يمكن أن يحلف عليه .

ثم ههنا إشكال وهو أن سعدا - رضي الله تعالى عنه - لم لم ينته بعد هذا ؟ ولم لم يترك قوله : مؤمنا ؟ وكرره مرارا مع نهيه صلى الله عليه وآله وسلم اياه ؟ وجوابه أن سعدا - رضي الله تعالى عنه - كان غرضه من هذه المقالة أن يعطى النبي

ﷺ ذلك الرجل ، وكان في زعمه أنه ﷺ لايعطى إلا مؤمنا ، فلما سمع منه ﷺ يقول : أو مسلما . ذهب ذهنه إلى أنه ﷺ لايسلم ذلك الرجل مؤمنا ، فلايعطيه فأعاد مقالته مرارا لتحصيل غرضه حيث ظن أنه لايحصل إلا به، فتأمل حق التأمل. اهـ

يقول أولا : كأن هذا البعض قائل بأن الإيمان اسم لتصديق القلب ، و الإسلام اسم للانقياد الظاهري كما هو مقتضى كلامه هذا ، ومعلوم أن بين تصديق القلب والانقياد الظاهري عموما وخصوصا من وجه لتصادقهما فيمن صدق بالباطن وانقاد بالظاهر ، وتفارقهما في المنافق وبعض أهل الكتاب .

وقد قال هذا البعض نفسه في بيان النسبة بين الإيمان والإسلام : والحق أن الباطن المضمر في القلب هو الإيمان ، وما ظهر من آثاره على الجوارح هو الإسلام والمعتبر من الإسلام ما يكون منبعه الإيمان ، والإيمان الكامل ما يكون مفضيا إلى الإسلام . اهـ

ويظهر منه أمران الأول أن الإسلام أثر من آثار الإيمان الباطن المضمر في القلب، ولاريب أن الآثار التي كالثمرات لاتوجد بدون المؤثر، نعم قد يوجد المؤثر بدوون الآثار ، والحال فيما نحن فيه أن المنافق يوجد فيه الإسلام المفسر بإقام الصلاة وإيتاءالزكاة وغيرهما من الأعمال الظاهرة ولا إيمان فيه أصلا .

والثاني أن الاتحاد إنما هو بين الإسلام المعتبر والإيمان الكامل لابين الإسلام والإيمان المطلقين . وفيه أن الإسلام المعتبر في الدنيا يوجد بدون الإيمان ، فكيف يكون منبعه الإيمان ؟ وأما كون الإيمان منبع الإسلام المعتبر في الآخرة فأمر آخر . وأن تصديق القلب الذي هو الأمر الباطن إيمان كامل في أصل مذهب هذا البعض مفضيا إلى الأعمال الظاهرة كان أم لا .

ثانيا : إن قوله : وكان في زعمه أنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يعطى إلا مؤمنا

. يحتاج إلى دليل فإن قلت : إن قول سعد - رضي الله تعالى عنه - : والله إني لأراه مؤمنا . دليل له . قلت : لا إذ يحتمل أن يكون سعد - رضي الله تعالى عنه - زعم أن النبي ﷺ يعطى المسلم وإن لم يكن مؤمنا وجعيل - رضي الله تعالى عنه - مؤمن فيما أعلم فهو أحق وأولى أن يعطيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . وقول سعد - رضي الله تعالى عنه - : فترك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رجلا هو أعجبهم إلى . وقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : إني لأعطى الرجل وغيره أحب إلى منه خشية أن يكبه الله في النار . يؤيد ان الاحتمال المذكور .

ثالثا : إن قوله : فلما سمع منه ﷺ الخ فيه أن الشراح قد صرحوا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم ينكر إيمان ذلك الرجل ، وقد كان إسلامه معتبرا عنده صلى الله عليه وآله وسلم ، والإسلام المعتبر يكون منبعه الإيمان عند هذا البعض فكيف تصح دعواه : ذهب ذهنه الخ إلا أن يقال : إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسعدا - رضي الله تعالى عنه لم يكونا يعتقدان في الفرق بين الإيمان والإسلام ما اعتقده البعض المذكور ، فكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يسلم أن ذلك الرجل مؤمن وكان سعد - رضي الله تعالى عنه - قد أدرك أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يسلم أن ذلك الرجل مؤمن ولذا أعاد مقالته ، فلو كان ذهنه ذهب إلى أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لايسلم كون ذلك الرجل مؤمنا ، بل يجحد إيمانه لما كان ليعيد مقالته بعد .

رابعا : إن باب سلم يسلم لايتعدى إلى المفعول الثاني إلا بواسطة حرف الجر ، وليس من أفعال القلوب ، فقوله : لايسلم ذلك الرجل مؤمنا . كما ترى إلا أن يقال بالتضمين أو بحذف المضاف أى كون ذلك الرجل مؤمنا ويحتمل أن يكون سقط من الكتابة ، فتدبر حق التدبر .

باب إفشاء السلام الخ

٣٤٢ - **قال في الفيض** : (للعالم) بالفتح أى جميع الناس (من الإقتار) أى الافتقار، ومن بمعنى في كما ذكره العيني - رحمه الله تعالى - أو بمعنى عند ومع كما اختاره الحافظ - رحمه الله تعالى - اهـ (ج١ص١١٣)

يقول : قال الشيخ العيني - رحمه الله تعالى : فإن قلت : العالم اسم لما سوى الله تعالى ، فيدخل فيه الكفار ولايجوز بذل السلام لهم . قلت : ذاك خرج بدليل آخر ، وهو قوله عليه السلام : لاتبدءوا اليهود ولاالنصاري الخ كما تقدم .اهـ

وقال الحافظ - رحمه الله تعالى : والإقتار القلة وقيل : الافتقار . وعلى الثاني فمن في قوله : (من الإقتار) بمعنى مع أو بمعنى عند . وقال العيني - رحمه الله تعالى - : (والإنفاق) أى الثالث الإنفاق (من الإقتار) بكسر الهمزة وهو الافتقار يقال : أقتر الرجل . إذا افتقر فإن قلت : على هذا التفسير يكون المعنى الإنفاق من العدم ، وهو لايصح . قلت : كلمة من ههنا يجوز أن يكون بمعنى في كما في قوله تعالى :(إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة)أى فيه ، والمعني والإنفاق في حالة الفقر وهو من غاية الكرم ، ويجوز أن يكون بمعنى عند كما في قوله تعالى : (لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا)أى عند الله ، والمعنى والإنفاق عند الفقر ، يجوز أن يكون بمعنى الغاية كما في قولك : أخذته من زيد . فيكون الافتقار غاية لإنفاقه وفي الحقيقة هي للابتداء لأن المنفق في الإقتار يبتدئ منه إلى الغاية .اهـ

والظاهر أن ضمير منه يرجع إلى الإقتار وقد جعله قبل غاية إلا أن يقال : إن قوله : إلى الغاية . قرينة لعدم رجوعه إلى الإقتار وفيه ما لا يخفي . ولاريب أن جعل من بمعنى مع أو عند لايحتاج إلى الحذف والتكلف وأما إذا جعل الإقتار بمعنى القلة يكون من على حقيقته ، وهي الابتداء على ما هو المشهور فلا إشكال .

٣٤٣ - **قال** : فالإنصاف خلق ، والإنفاق يتعلق بحقوق الأموال وإفشاء السلام أمر بين الأمرين ، والإيمان مجموع الثلاثة . اهـ (ج١ص١١٣)

يقول : إن الظاهر أن المراد بالأمرين أمر الخلق وأمر حقوق الأموال فإن أراد بقوله : وإفشاء السلام الخ أن بذل السلام أمر بين الأمرين وليس بخلق ولاحق من حقوق الأموال ففيه أن بذل السلام وإفشاءه خلق و إن أراد أنه خلق من وجه وحق من حقوق الأموال من وجه ففيه أنه ليس حقا من حقوق الأموال أصلا إلا أن يقال : إن المراد بحقوق الأموال ما تضمنته من حقوق العباد .

ولا شك أن بذل السلام وإفشاءه حق من حقوق العباد من وجه بل من كل وجه أى أكثره، ولامرية أن حقوق العباد التي تتضمنها حقوق الأموال هي حقوق العباد المالية ، وفيه نظر ، فالأولى أن يقال : إنه أراد بحقوق الأموال حقوق العباد . لكن فيه أن الإنفاق يتعلق بحقوق الله تعالى كما يتعلق بحقوق العباد هذا والحق عندي أن كلامن الثلاثة خلق من وجه وحق من حقوق العباد من وجه وحق من حقوق رب العباد من وجه .

ثم قول عمار - رضي الله تعالى عنه - المذكور نص صريح في أن الإيمان عند عمار - رضي الله تعالى عنه - مؤلف مجموع عبارة عن أمور ، لاعن أمر واحد ولا عن أمرين اثنين ، وهو مرفوع حكما كما قال الحافظ - رحمه الله تعالى - : وحدث به عبد الرزاق بأخرة فرفعه إلى النبي ﷺ كذا أخرجه البزار في مسنده وابن أبي حاتم في العلل كلاهما عن الحسن بن عبد الله الكوفي وكذا رواه البغوي في شرح السنة من طريق أحمد بن كعب الواسطي ، وكذا أخرجه ابن الأعرابي في معجمه عن محمد بن الصباح الصنعاني ثلاثتهم عن عبدالرزاق مرفوعا ، واستغربه البزار وقال أبو زرعة : هو خطأ . قلت : وهو معلول من حيث صناعة الإسناد لأن عبد الرزاق تغير بأخرة وسماع هؤلاء منه في حال تغيره إلا أن مثله لايقال بالرأي فهو في حكم

المرفوع وقد رويناه مرفوعا من وجه آخر عن عمار أخرجه الطبراني في الكبير ، وفي إسناده ضعف ، وله شواهد أخرى بينتها في تغليق التعليق .

وقال أبوالزناد ابن سراج وغيره : إنما كان من جمع الثلاث مستكملا للإيمان لأن مداره عليها لأن العبد إذا اتصف بالإنصاف لم يترك لمولاه حقا واجبا عليه إلا أداه ، ولم يترك شيئا مما نهاه عنه إلا اجتنبه ، وهذا يجمع أركان الإيمان ، وبذل السلام يتضمن مكارم الأخلاق والتواضع وعدم الاحتقار ويحصل به التآلف والتحابب ، والإنفاق من الإقتار يتضمن غاية الكرم لأنه إذا أنفق من الاحتياج كان مع التوسع أكثر إنفاقا ، والنفقة أعم من أن تكون على العيال واجبة ومندوبة أو على الضيف والزائر - أو على مصارف الصدقة ، وإنما لم يذكرها لأن المنفق مقتر أو للمقايسة - وكونه من الإقتار يستلزم الوثوق بالله والزهد في الدنيا وقصر الأمل وغير ذلك من مهمات الآخرة . وهذا التقرير يقوى أن يكون الحديث مرفوعا لأنه يشبه أن يكون كلام من أوتي جوامع الكلم والله أعلم . انتهي .

باب كفران العشير الخ

٣٤٤ - قال : واعلم أن هذه الترجمة أيضا من التراجم المشكلة عندي والجملة الأخيرة مرفوع أى إعرابا وإعرابها حكائي عندي - إلى قوله : ولذا أظن أن عطاء لعله تعلمه منه فأصله عن ابن عباس - رضي الله تعالى عنه - اهـ (ج١ ص١١٤)

أقول : وقد دقق الحافظ - لأن لفظ ابن عباس - رضي الله تعالى عنه - غير لفظ الترجمة ، ولفظ الترجمة منقول عن عطاء - رحمه الله تعالى عنه - ولفظه في ابن كثير أنه قال: كفر دون كفر ، وظلم دون ظلم ، وفسق دون فسق . ولفظ ابن عباس - رضي الله تعالى عنه : هي به كفر . وفي لفظ له : ليس بالكفر الذي تذهبون إليه .

يقول : لفظا ابن عباس – رضي الله تعالى عنهما – اللذان نقلهما شيخنا –حفظه الله تعالى – عن ابن كثير إنماهما من طريق طاءوس عن ابن عباس ، لامن طريق عطاء عنه . والحافظ – رحمه الله تعالى عنه – قال ههنا : وأما قول المصنف : وكفر دون كفر . فأشار إلى أثر رواه أحمد في كتاب الإيمان من طريق عطاء بن أبي رباح وغيره . وقال في باب ظلم دون ظلم: وهذه الجملة لفظ حديث رواه أحمد في كتاب الإيمان من حديث عطاء ، ورواه أيضا من طريق طاءوس عن ابن عباس بمعناه وهو في معنى قوله تعالى :(ومن لم يحكم بما أنزل الله) الآية . فالحافظ – رحمه الله تعالى – قد أدرك الأمر حق الإدراك .

وقال الحاكم في مستدركه : أخبرنا أحمد بن سليمان الموصلي ثنا على بن حرب ثنا سفيان بن عيينة عن هشام بن حجير عن طاءوس قال : قال ابن عباس : إنه ليس بالكفر الذي يذهبون إليه إنه ليس كفرا ينقل عن الملة ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون كفر دون كفر . هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه . اهـ وأقره الذهبي عليه حيث قال في تلخيصه للمستدرك صحيح .اهـ

وقال الحافظ ابن كثير بعد نقل اللفظين اللذين ذكرهما شيخنا – حفظه الله تعالى – عن ابن عباس من طريق ابن طاءوس وهشام بن حجير عن طاءوس : ورواه حاكم في مستدركه من حديث سفيان بن عيينة وقال : صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه .اهـ ولم يذكر لفظه . نعم قال قبل :وقال ابن ابي حاتم : حدثنا محمد بن عبد الله بن يزيد المقري حدثنا سفيان بن عيينة عن هشام بن حجير عن طاءوس عن ابن عباس في قوله : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) قال : ليس بالكفر الذي تذهبون إليه .اهـ

وأما قوله : والجملة الأخيرة الخ ففيه أن قول المصنف : وكفر دون كفر ليس بالجملة الأخيرة ، وإنما الجملة الأخيرة قوله : فيه عن أبي سعيد الخدري الخ

ولامحل له من الإعراب .

على أن قوله : كفر دون كفر . مجرور في المحكي عنه كما ذكره بعد بقوله : ونقل نحوه عند ابن كثير عن ابن عباس الخ إلا أن يقال بكون الباء فيه خطأ ويؤيده أن الحاكم لم يذكرها .

مع أن قوله : كفر دون كفر . ليس بجملة بل هو جزءها قال الشيخ العيني : الوجه الثاني في الإعراب والمعنى فقوله : باب . مرفوع على أنه خبر مبتدأ محذوف مضاف إلى ما بعده والتقدير هذا باب في بيان كفران العشير وبيان كفر دون كفر ، وقوله : كفر . عطف على كفران ، وقوله : دون كفر . كلام إضافي صفته ودون نصب على الظرف .اهـ

ولك أن تقول : إن صاحب الفيض إنما أطلق لفظ الجملة بالنظر إلى الظرف وهوجملة بمتعلقه على الأصح من القولين . لكن فيه أن الكلام في إعراب الكفر الأول ، وأما قوله : إن هذه الترجمة أيضا الخ فستعرف حاله إن شاء الله تعالى .

٣٤٥ - **قال** : قال الحافظ : دون بمعنى أقرب . واختاره ، وقيل : بمعنى غير . وجعله مرجوحا . قلت : والمختار عندي ما جعله الحافظ مرجوحا .اهـ (ج١ ص١١٤)

يقول : قال المحشى : ولم أجده في الفتح من هذا الباب ، ولكنه ذكره العيني في العمدة ص٢٣٣ جزء١ قال : معناه وكفر أقرب من كفر . ثم راجعت الفتح من باب ظلم دون ظلم فوجدت فيه ماذكره الشيخ - رحمه الله تعالى - قال الحافظ : دون يحتمل أن تكون بمعنى غير أى أنواع الظلم متغايرة أو بمعنى الأدنى أى بعضها أخف من بعض وهو أظهر في مقصود المصنف - رحمه الله تعالى - انتهى كلام المحشى مقتصرا .

وقال الشيخ العيني في الباب : قوله : وكفر دون كفرر . أشار به إلى تفاوت

الكفر في معناه أى وكفر أقرب من كفر كما يقال : هذا دون ذلك أى أقرب منه . والكفر المطلق هو الكفر بالله وما دون ذلك يقرب منه .

وتحقيق ذلك ما قاله الأزهري : الكفر بالله أنواع إنكار وجحود وعناد ونفاق ، وهذه الأربعة من لقي الله تعالى بواحد منها لم يغفرله فالأول أن يكفر بقلبه ولسانه ولايعرف مايذكرله من التوحيد كما قال الله تعالى : (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم) الآية أى الذين كفروا بالتوحيد وأنكروا معرفته . والثاني أن يعرف بقلبه ولا يقر بلسانه وهذا ككفر إبليس وبلعام وأميةْ بن أبي الصلت . والثالث أن يعرْف بقلبه ويقر بلسانه ويأبي أن يقبل الإيمان بالتوحيد ككفر أبى طالب . والرابع أن يقر بلسانه ويكفر بقلبه ككفر المنافقين .

قال الأزهري : ويكون الكفر بمعنى البراءة كقوله تعالى حكاية عن الشيطان : (إني كفرت بما أشركتمون من قبل) أى تبرأت . قال : وأما الكفر الذي هو دون ما ذكرنا فالرجل يقر بالوحدانية والنبوة بلسانه ويعتقد ذلك بقلبه لكنه يرتكب الكبائر من القتل والسعي في الأرض بالفساد ومنازعة الأمر أهله وشق عصا المسلمين ونحو ذلك . انتهي

وقد أطلق الشرع الكفر على ما سوى الأربعة وهو كفران الحقوق والنعم كهذا الحديث ونحوه وهذا مراده من قوله : وكفر دون كفر . وفي بعض الأصول : وكفر بعد كفر . وهو بمعنى الأول . انتهي كلام العيني - رحمه الله تعالى -

وعبارة بعض الأصول هذه تؤيد أن دون ههنا بمعنى الأدنى والأقرب ولذا لم يذكر العيني ههنا احتمال أن تكون دون بمعنى الغير ، وقال : وهو بمعنى الأول . وأما تنقيح الراجح والمرجوح وتحقيقهما فسياتيان إن شاء الله تعالى عند ما نتكلم في قوله : وكذلك دون في ترجمته بمعنى غير على خلاف مافهمه الحافظ - رحمه الله تعالى - والوجه عندي الخ

٣٤٦ - **قال** : ثم إن الحافظ - رحمه الله تعالى - بني شرحه على شرح القاضي أبي بكر بن العربي وحاصله راجع إلى تحقيق الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - ومحصل تحقيقه - إلى قوله : وعلى هذا فالكفر اسم للجحود والفسوق .اهـ (ج١ص١١٤)

يقول : وقد تقدم أن الإيمان عند الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - أخص من الإسلام ، وأن من ترك واجبا أو فعل محرما لايسمى مؤمنا عنده وإن كان فيه شيء من الإيمان، فالمسلم الذي يكون فيه بعض أشياء الكفر لا يكون مؤمنا على الإطلاق عند الحافظ ابن تيمية- رحمه الله تعالى - فقوله : أمكن أن يوجد في المؤمن بعض أشياء الكفر . كما ترى إلا أن يقال : إنه أطلق الأخص وأراد الأعم أو أراد بالمؤمن من فيه إيمان ولو ناقصا ، لا من يسمى مؤمنا .

وقوله : كالكبر فإنه من الكفر وقد يوجد في المسلم أيضا . بعد قوله : أمكن أن يوجد في المؤمن بعض أشياء الكفر . يشعر بظاهره أن المسلم والمؤمن واحد عند الحافظ ابن تيمية ، وكذا قوله بعد : فالإسلام عرض عريض الخ وقد عرفت أنه قد ذهب إلى العموم والخصوص .

فإن قلت : إن الأعم يحمل على الأخص فإطلاق المسلم والإسلام مكان المؤمن والإيمان لايستدعى الاتحاد . قلت : إن هذا لايجدي لأن اجتماع بعض أشياء الكفر مع الإسلام الذي لايكون إيمانا لايقتضى اجتماعه مع الإيمان ، وكذا وجود بعض أشياء الكفر في المسلم الذي لايكون مؤمنا لايستلزم وجوده في المؤمن ، والمقصود اجتماع بعض أشياء الكفر مع الإيمان ووجوده في المؤمن .

ومما ذكرنا تبين أن الكبر قد يوجد في المسلم ، وأما في المؤمن فلا كيف ؟ وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : لايدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر . وقال أيضا : يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان . إلا أن

يراد بالدخول المنفي الدخول الأولى من غير عذاب أو بالكبر الكبر عن قبول الإيمان لكن لا يذهب عليك أن المسلم المتكبر لايسمى مؤمنا عند الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى -

ثم كون الإيمان عرضا عريضا لا مضايقة فيه فإن الحديث قد نص على أن الإيمان بضع وستون وفي رواية بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذي عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان .

وقد سبق أن المراد بالحياء في الحديث هو الحياء الشرعي وهولايوجد في الكافر، فقوله : كالحياء فإنه من الإيمان وقد يوجد في الكافر . كما ترى لأن الموجود فيه هو الحياء العرفي أو الطبعي ، لا الشرعي .

ثم الحديث إنما جعل قول لا إله إلا الله أعلى شعب الإيمان ، وإماطة الأذى عن الطريق أدناها ، ولم يجعل لاإله إلا الله أعلى الإيمان نفسه ولا إماطة الأذى عن الطريق أدناه وقوله : أعلاها لا إله إلا الله وأدناه إماطة الأذى عن الطريق الخ ظاهر في أن لا إله إلا الله أعلى الإيمان والإسلام وإماطة الأذى أدناه .

وفيه أيضا أن الضمير المجرور الذي أضيف إليه أعلى وأدنى مرجعه شئ واحد قد أنثه في الأول وذكره في الثاني ، وتأويل الشعب في (أعلاها) وتقدير الشعب مضافا في (أدناه) يأباهما السياق فإنه بصدد بيان مراتب الإيمان والإسلام ، لابيان الشعب كما يدل عليه قوله : وبينهما مراتب لاتحصى . وقوله : وبين أعلى الكفر وأدناه مراتب لاتحصى . إلا أن يراد بالمراتب الشعب ، وفيه ما فيه ، وقد عرفت أن الحديث قد أحصى وعد الشعب إلا أن يعني بالعدد المذكور فيه بيان الكثرة دون الإحصاء والعدد والتحديد والتوقيت .

ثم لا يذهب عليك أن صاحب الفيض وغيره من الحنفية قالوا بأن للإيمان درجات متفاوتة وللكفر دركات كختلفة ، وتوجيه صاحب الفيض لقول الإمام أبى

حنيفة - رحمه الله تعالى - : لا يزيد ولا ينقص . بأنه أراد النفي في المرتبة المحفوظة والدرجة المخصوصة يدل على ما قلنا .

وقوله : فكما أن الإيمان المنجى الخ فيه أنه يدل على أن الإيمان المنجى عند الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - هو الإيمان الذي بلغ غايته القصوى حتى لم يبق فوقه مرتبة من مراتب الإيمان ولا درجة من درجاته ، والأمر ليس كذلك فإن أدنى الإيمان أيضا منج عنده أيضا كما يشهد به كتابه في الإيمان كيف ؟ وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذدة من إيمان . ولك أن تقول : إن المراد بالنجاة في قوله : إن الإيمان المنجي . هي النجاة الكاملة الأولية . وفيه تأمل ، والبحث قد سبق تفصيلا فارجع إليه .

ثم لا يخفى عليك أنه لا مجال لأحد أن ينكر إطلاق القرآن والسنة الكفر على الفسوق قال الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في كتاب الإيمان ما نصه : وإذا كان من قول السلف أن الإنسان يكون فيه إيمان ونفاق فكذلك في قولهم أنه يكون فيه إيمان وكفر ليس هو الكفر الذي ينقل عن الملة كما قال ابن عباس وأصحابه في قوله تعالى : (ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الكفرون) قالوا : كفر لا ينقل عن الملة . وقد اتبعهم على ذلك أحمد بن حنبل وغيره من أئمة السنة . اهـ

وقال في موضع آخر منه مالفظه " قال أبو عبدالله محمد بن نصر : اختلف أصحابنا في تفسير قول النبي ﷺ : لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن . فقالت طائفة منهم : إنما أراد النبي ﷺ إزالة اسم الإيمان عنه من غير أن يخرجه من الإسلام ولا يزيل عنه اسمه ، وفرقوا بين الإسلام والإيمان بقوله : قالت الأعراب آمنا . الآية فقالوا : الإيمان خاص يثبت الاسم به بالعمل مع التوحيد ، والإسلام عام يثبت الاسم به بالتوحيد. والخروج من ملل الكفر . واحتجوا بحديث سعد بن أبي وقاص — فذكر دلائل هذه المقالة وفصلها تفصيلا حسنا ورد ما أورد عليها ردا

بليغا، وحاصل البحث أن الفاسق عند هؤلاء المذكورين لايسمى مؤمنا، بل يسمى مسلما ومؤمنا بالاستثناء، ولا يطلق عليه اسم الكفر لا مطلقا ولامقيدا -

قال محمد بن نصر : وقالت طائفة أخرى من أصحاب الحديث بمثل مقالة هؤلاء إلا أنهم سموه مسلما لخروجه من ملل الكفر والإقرار بالله وبما قال، ولم يسموه مؤمنا وزعموا أنه مع تسميتهم إياه بالإسلام كافر لا كافر بالله ولكن كافر من طريق العمل وقالوا : كفر لاينقل عن الملة . وقالوا : محال أن يقول النبي ﷺ : لايزني الزاني حين يزني وهو مؤمن . والكفر ضد الإيمان فلا يزول اسم الإيمان إلا واسم الكفر لازم له لأن الكفر ضد الإيمان إلا أن الكفر كفران كفر هو جحد بالله وبما قال فذاك ضده الإقرار بالله والتصديق به وبما قال، وكفر هو عمل فهو ضد الإيمان الذي هو عمل ألا ترى إلى ما روي عن النبي ﷺ أنه قال : لايؤمن من لا يأمن جاره بوائقه .

قالوا : فإذا لم يؤمن فقد كفر ولايجوز غير ذلك إلا أنه كفر من جهة العمل إذ لم يؤمن من جهة العمل لأنه لا يضيع ما فرض عليه ويركب الكبائر إلا من وقلة خوفه قله تعظيمه لله ووعيده فقد ترك من الإيمان التعظيم الذي عنه الخوف والورع عن الخوف فأقسم النبي ﷺ أنه لا يؤمن إذا لم يأمن جاره بوائقه، ثم قد روى جماعة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : سباب المسلم فسوق وقتاله كفر . وأنه قال : إذا قال المسلم لأخيه : ياكافر. فلم يكن كذلك فقد باء بالكفر . فقد سماه النبي ﷺ بقتاله أخاه كافرا، وبقوله له . ياكافر . كافرا، وهذه الكلمة دون الزنا والسرقة .

قالوا : فأما قول من احتج علينا فزعم أنا إذا سميناه كافرا لزمنا أن نحكم عليه بحكم الكافرين بالله فنستتيبه ونبطل الحدود عنه لأنه إذا كفر فقد زالت عنه أحكام المؤمنين وحدودهم وفي ذلك إسقاط الحدود وأحكام المؤمنين عن كل من أتى كبيرة

فإنا لم نذهب في ذلك إلى حيث ذهبوا ولكنا نقول : للإيمان أصل وفرع وضد الإيمان الكفر في كل معنى ، فأصل الإيمان الإقرار والتصديق ، وفرعه إكمال العمل بالقلب والبدن فضد الإقرار والتصديق الذي هو أصل الإيمان الكفر بالله وبما قال وترك التصديق به وله ، وضد الإيمان الذي هو عمل وليس هو إقرارا كفر ليس بكفر بالله ينقل عن الملة ولكن كفر تضييع العمل كما كان العمل إيمانا وليس هوالإيمان الذي هو إقرار بالله فلما كان من ترك الإيمان الذي هو إقرار بالله كافرا يستتاب ، ومن ترك الإيمان الذي هو عمل مثل الزكاة والحج والصوم ، أو ترك الورع عن شرب الخمر والزنا قد زال عنه بعض الإيمان ولايجب أن يستتاب عندنا وعند من خالفنا من أهل السنة وأهل البدع ممن قال: إن الإيمان تصديق وعمل . إلا الخوارج وحدها فكذلك لايجب بقولنا : كافر من جهة تضييع العمل . إأن يستتاب ولايزول عنه الحدود كما لم يكن يزول الإيمان الذي هو عمل استتابته ولا إزالة الحدود عنه إذ لم يزل أصل الإيمان عنه فكذلك لا يجب علينا استتابته وإزالة الحدود والأحكام عنه بإثباتنا له اسم الكفر من قبل العمل إذا لم يأت بأصل الكفر الذي هو جحد بالله أو بما قال .

قالوا : ولما كان العلم بالله إيمانا والجهل به كفرا ، وكان العمل بالفرائض إيمانا والجهل بها قبل نزولها ليس بكفر لأن أصحاب رسول الله ﷺ قد أقروا بالله أول ما بعث الله رسول الله ﷺ إليهم ولم يعلموا الفرائض التي افترضت عليهم بعد ذلك فلم يكن جهلهم بذلك كفرا ، ثم أنزل عليهم الفرائض فكان إقرارهم بها والقيام بها إيمانا ، وإنما يكفر من جحدها لتكذيبه خبر الله ولو لم يأت خبر من الله ماكان بجهلها كافرا ، والجهل بالله في كل حال كفر قبل الخبر وبعد الخبر . قالوا : ومن ثم قلنا : إن ترك التصديق بالله كفر ، وإن ترك الفرائض مع تصديق الله أنه قد أوجبها كفر ليس بكفر بالله إنما هو كفر من جهة ترك الحق كما يقول القائل : كفرتني حقي

ونعمتي . يريد ضيعت حقي وضيعت شكر نعمتي .

قالوا : ولنا في هذا قدوة بمن روي عنهم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين إذ جعلوا للكفر فروعا دون أصله لاينقل صاحبه عن ملة الإسلام كما أثبتوا للإيمان من جهة العمل فروعا للأصل لاينقل تركه عن ملة الإسلام من ذلك قول ابن عباس في قوله (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) قال محمد بن نصر : حدثنا سفيان بن عيينة عن هشام يعني ابن حجير عن طاءوس عن ابن عباس (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) ليس بالكفر الذي يذهبون إليه . حدثنا محمد بن يحي ومحمد بن رافع حدثنا عبد الرزاق أنبأنا معمر عن ابن طاءوس عن أبيه قال : سئل ابن عباس عن قوله : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) قال : هي به كفر . قال ابن طاءوس : وليس كمن كفر بالله وملائكته وكتبه ورسله . حدثنا إسحاق أنبأنا وكيع عن سفيان عن معمر عن ابن طاءوس عن أبيه عن ابن عباس قال : هو به كفر وليس كمن كفر بالله وملائكته وكتبه ورسله . وبه أنبأنا وكيع عن سفيان عن معمر عن ابن طاءوس عن أبيه قال : قلت لابن عباس : ومن لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر؟ قال : هو به كفر ليس كمن كفر بالله واليوم الآخر وملائكته وكتبه ورسله . حدثنا محمد بن يحي حدثنا عبد الرزاق عن سفيان عن رجل عن طاءوس عن ابن عباس قال : كفر لاينقل عن الملة . حدثنا إسحاق أنبأنا وكيع عن سفيان عن سعيد المكي عن طاءوس قال : ليس بكفر ينقل عن الملة . حدثنا إسحاق أنبأنا وكيع عن ابن جريج عن عطاء قال : كفر دون كفر وظلم دون ظلم وفسق دون فسق .

قال محمد بن نصر : قالوا : وقد صدق عطاء قد يسمى الكافر ظالما ، ويسمي العاصي من المسلمين ظالما ، فظلم ينقل عن ملة الإسلام وظلم لاينقل قال الله تعالى :(الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) وقال : (إن الشرك لظلم عظيم) وذكر

حديث ابن مسعود المتفق عليه قال : لما نزلت (الذين آمنوا رلم يلبسوا إيمانهم بظلم) شق ذلك على أصحاب النبي ﷺ وقالوا : أينا لم يظلم نفسه ؟ قال رسول الله ﷺ : ليس بذلك ألم تسمعوا إلى قول العبد الصالح : إن الشرك لظلم عظيم . إنما هو الشرك .

حدثنا محمد بن يحي حدثنا الحجاج بن المنهال بن حماد بن سلمة عن على بن زيد عن يوسف بن مهران عن ابن عباس أن عمر بن الخطاب كان إذا دخل بيته نشر المصحف فقرأ ، فدخل ذات يوم فقرأ فأتى على هذه الآية (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) إلى آخر الآية فانتعل وأخذ رداء ه ، ثم أتي أبى بن كعب فقال : يا أبا المنذر أتيت قبل على هذه الآية (الذين آمنوا لم يلبسوا إيمانهم بظلم) وقد ترى أنا نظلم ونفعل . فقال : يا أمير المؤمنين إن هذا ليس بذلك يقول الله تعالى : (إن الشرك لظلم عظيم) إنما ذلك الشرك .

قال محمد بن نصر : وكذلك الفسق فسقان فسق ينقل عن الملة فيسمى الكافر فاسقا ، والفاسق من المسلمين فاسقا ذكرالله إبليس فقال : ففسق عن أمر ربه . وكان ذلك الفسق منه كفرا وقال الله تعالى : (وأما الذين فسقوا فمأواهم النار) يريد الكفار دل على ذلك قوله : (كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون) وسمى الفاسق من المسلمين فاسقا ولم يخرجه من الإسلام قال الله تعالى : (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولاتقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون) وقال تعالى : (فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) فقالت العلماء في تفسير الفسوق ههنا : هي المعاصي .

قالوا : فلما كان الظلم ظلمين والفسق فسقين كذلك الكفر كفران أحدهما ينقل عن الملة، والآخر لاينقل عن الملة ، وكذلك الشرك شركان شرك في التوحيد ينقل

عن الملة ، وشرك في العمل لاينقل عن الملة وهو الرياء قال الله تعالى : (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولايشرك بعبادة ربه أحدا) يريد بذلك المرآة بالأعمال الصالحة ، وقال النبي ﷺ : الطيرة شرك .

وحاصل ما ذكر أن لأهل الحديث وأصحابه في تسمية الفاسق من المسلمين مؤمنا أو كافرا قولين الأول أنه لايسمى مؤمنا على الإطلاق بل مسلما على الإطلاق ومؤمنا على الاستثناء ولايسمى كافرا أصلا لا على الإطلاق ولا على التقييد ، وما ورد من ذلك فهو مأول . والثاني هو الأول إلا أن الفاسق من المسلمين يسمى في هذا القول كافرا من جهة العمل بكفر دون كفر .

قال محمد بن نصر : فهذان مذهبان هما في الجملة محكيان عن أحمد بن حنبل في موافقيه من أصحاب الحديث حكي الشالنجي إسماعيل بن سعيد أنه سأل أحمد بن حنبل عن المصر على الكبائر يطلبه بجهده إلا أنه لم يترك الصلاة والزكاة والصيام هل يكون مصرا من كانت هذه حاله ؟ قال : هو مصر مثل قوله : لايزني الزاني حين يزني وهو مؤمن . يخرج من الإيمان ويقع في الإسلام ومن نحو قوله : لايشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ، ولايسرق حين يسرق وهو مؤمن . ومن نحو قول ابن عباس في قوله : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) فقلت له : ما هذا الكفر ؟ فقال : كفر لاينقل عن الملة مثل الإيمان بعضه دون بعض وكذلك الكفر حتى يجيء من ذلك أمر لايختلف فيه . انتهى كلام الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - من كتاب الإيمان له .

وإنما نقلناه مع طوله لتوضيح المسألة ، وهو مفيد في باب ظلم دون ظلم أيضاً، ومجد في مسألتي فسق دون فسق وشرك دون شرك ، وقد تبين منه أن الكفر الذي يطلق على الفسوق دون الكفر الذي يخرج صاحبه عن ملة الإسلام وأن التحقيق الذي عزاه إلى الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - لم يبدعه هو من عند نفسه ،

بل هو منقول عن السلف الصالحين والمحدثين المتقدمين أيضاً وقد دل عليه الكتاب والسنة .

وحاصل التحقيق المذكور أن الطاعات كما تسمى إيماناً كذلك المعاصي تسمى كفراً بعضه ينقل عن الملة وبعضه لاينقل عنها ، لا ما ذكره صاحب الفيض : وهو - أي التحقيق المذكور - ظاهر ترجمة المصنف - رحمه الله تعالى - فإنه قال بعد كفران العشير : وكفر دون كفر . ولذا قال الحافظ - رحمه الله تعالى - : قال القاضي أبوبكر بن العربي في شرحه : مراد المصنف أن يبين أن الطاعات كما تسمى إيماناً كذلك المعاصي تسمى كفراً لكن حيث يطلق عليها الكفر لايراد الكفر المخرج عن الملة انتهى . وهو أيضاً موافق لمذاق السلف وأصحاب الحديث ولو من وجه .

ولا بعد في أن يقال : إنه أراد بيان أن الكفر كفران كفر لايخرج عن الملة ، واستدل عليه بحديث الباب ، وكفر يخرج عنها ولم يأت عليه بدليل لأمر معلوم لكل أحد ، وهذا أيضاً لايخالف مذاقهم ومدركهم كما لايخفى على من عرف أقوالهم وأحوالهم .

٣٤٧- **قال** : وأقرب نظائره كالصحة والمرض ، فيوجد في الصحيح بعض أشياء المرض، وفي المريض بعض أشياء الصحة - إلى قوله : وعند ابن سينا هو مريض . اهـ(ج١ ص١١٥) .

يقول اولاً : إن صاحب الفيض نفسه قد قال قبل : إن الإمام بحث في جزء من الإيمان لأن نظر الفقهاء يتعلق بالخلود والنجاة أولياً كان أو مآلياً بخلاف أنظار المحدثين فإنها تقتصر على النجاة الكاملة الأولية ولايمكن إلا بالأعمال الصالحة فالفقيه يبحث عن مراتب التصديق عما هو مدار للنجاة ولو مآلاً ومن الكفر عما يوجب الخلود . اهـ

ثم الظاهر أن المراد بالمرتبة الأخيرة في قوله : فكما أن الإيمان المنجي ما هو في

المرتبة الأخيرة الخ أعلى مراتب الإيمان ، وفي قوله : فإنهم لايبحثون إلا عن النجاة وهي المرتبة الأخيرة الخ أدناها .

ثانياً : إن قوله : فلايجتمع الإيمان الخ فيه أن المراد بالكفر ههنا هو الكفر المخرج عن الملة لا الكفر الذي يسمونه كفراً دون كفر ، ولا الأعم ، وأصحاب الحديث قاطبة قائلون بأن الإيمان لايجتمع مع الكفر المخرج عن الملة ، وأما اجتماعه مع كفر دون كفر فليس في وسع الفقهاء والمتكلمين أن يجحدوه فإن الكتاب والسنة قد أطلقا لفظ الكفر على معاصي من فيهم إيمان يوجب إطلاق لفظ المسلم عليهم .

ثالثاً : إن قوله : كما أن المحدثين والمتكلمين اختلفوا الخ فيه أن القول بالحالة المتوسطة بين الإيمان والكفر والمنزلة بين المنزلتين إنما هو مذهب المعتزلة ولم يذهب إليه أحد من أصحاب الحديث فيما أعلم ، وقد تقدم منا بيان الفرق بين قول المحدثين وقول المعتزلة تفصيلاً فراجعه في موضعه .

وأما إطلاق المحدثين لفظ الكفر على الفاسق فقد مضى أنه بمعنى كفر دون كفر . على أنهم قد قالوا بانتفاء الإيمان من الجهة التي ثبت كفر دون كفر من قبلها مثلاً إقامة الصلاة إيمان وتركها كفر على قول ، فمقيم الصلاة لايتصف بكفر دون كفر من جهة الصلاة أي تركها ، وتاركها أي الصلاة أو إقامتها لايوصف بالإيمان من جهة الصلاة ، وإن كانا يتصفان بهما من جهة الزكاة .

رابعاً : إن الصحة والمرض حالتان بسيطتان عارضتان للبدن ، والإيمان مركب عند قوم وبسيط عند آخرين .

٣٤٨- **قال** : ومن هذا التحقيق انحل كثير من الأحاديث التي أطلق فيها لفظ الكفر على الكبائر واستغنى عن التأويلات - إلى قوله : وقد سمعت أن نظر الحنفية لما كان مقتصراً على المرتبة الأخيرة لم يختاروا ذلك التحقيق . اهـ (ج١ص١١٥) .

أقول : إنما خالف أبو حنيفة السلف في التعبير لشيوع الاعتزال في زمنه ولم

يكن منكراً لحقيقة الإيمان التي بينها السلف . والإطلاق على مذهب السلف واضح كما مر .

يقول أولاً : إن من الأئمة من أخرج تارك الصلاة عن دائرة الإيمان والإسلام وأثبت له حكم الكفار الخارجين عن الملة والدين ، ولم يأول الحديث المذكور ولا غيره من أحاديث كفر تارك الصلاة ولا آياته ، وقد تقدم تحقيق مسألة كفر تارك الصلاة في باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة الخ .

ثانياً : إن صاحب الفيض عينه قال من قبل في باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه ما نصه : واعلم أن طريق الشارع طريق الوعظ والتذكير ، فيختار ما هو أدخل في العمل ، فلو قدر الكمال في مثل هذه المواضع - أي مثل مواضع حديث لايؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه - يفوت غرضه ، ولذا لم يكن السلف يحبون تأويل قوله ﷺ : (من ترك الصلاة فقد كفر) بالترك مستحلاً أو أنه فعل فعل الكفر ، فإنه بالتأويل يخف الأمر ، فيفقد العمل . اهـ

ثالثاً : إن الأعجب ما ثبت بالكتاب والسنة دون ما رآه راء نظراً إلى البيئة المتصفة بكفر دون كفر ، وإذا نقل لفظ الكفر لأحد من الكتاب والسنة الثابتة لم تحدث مفسدة ولم تعدم مصلحة . نعم في عدم الإطلاق مفسدة الكسل في العمل كما يظهر من قوله : فإنه بالتأويل يخف الأمر فيفقد العمل . اهـ

رابعاً : إن التحقيق الذي نقله الحافظ ابن تيمية عن أصحاب الحديث والسلف لم تنحل به أحاديث إطلاق الكفر على الكبائر فقط ، بل اتضح به الأحاديث والآيات التي تنفي الإيمان عمن اقترف الكبائر ، وانكشف به معانيها انكشافاً من غير صرفها عن ظواهرها .

خامساً : إن في اقتصار الحنفية نظرهم على المرتبة الأخيرة والنجاة عن الخلود تقصيراً عظيماً إذ أي فقه أو أي كلام يدعوهم إلى أن يقتصروه عليها ؟ كيف

والكتاب والسنة لايقتصران نظرهما عليها ، بل يبحثان عنها وعن المرتبة العليا والنجاة الكاملة الأولية ، وشان الفقيه والمتكلم ووظيفتهما استنباط الأحكام الفرعية والاعتقادية منهما ، لا اقتصار النظر على شيء دون شيء ، والحق أن الوجه للاقتصار تقليدهم إمامهم ، ووجه قول الإمام قد ذكره شيخنا- حفظه الله تعالى - وإن كان فيه أيضاً بعض شيء فتدبر .

٣٤٩- **قال** : إذا سمعت هذا فاعلم أن الحافظ - رحمه الله تعالى - جعل حاصل هذه الترجمة والترجمة الأخرى باب ظلم دون ظلم واحداً - إلى قوله : فهو كفر غير كفر كمغايرة النوع بالنوع . اهـ (ج١ ص١١٥) .

يقول أولاً : إن حاصل تحقيق الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - أن الإيمان الواجب اسم لمجموع الواجبات الجنانية واللسانية والأركانية ، والكفر اسم لانتفاء كل واحد منها، وليس في تحقيقه شيء يدل على أن الكفر نوع واحد تحته مراتب ، وحيث ورد في كلامه لفظ المراتب فإنما أراد به مراتب الأنواع فإن الأنواع قد تتفاوت رتبها ألاترى أن الإنسان والفرس والحمار والبقر والغنم والأسد والنمر والغراب والحدأة أنواع للحيوان ومراتبها متفاوتة إذ مرتبة الإنسان أعلى من مراتب سائرها ، أو أراد بها الأنواع .

ومن أقرب نظائر الإيمان والكفر على تحقيق الحافظ ابن تيمية وأصحاب الحديث - رحمهم الله تعالى أجمعين - لفظا المركب والمفرد فإن اللفظ المركب ما قصد بجزءه الدلالة على جزء معناه ، والمفرد ما لم يقصد بجزءه الدلالة على جزء معناه ، فالمركب نوع واحد والمفرد أنواع أربعة ، ومراتبها متفاوتة ولا واسطة بينهما فكذلك الإيمان نوع واحد ، والكفر أنواع كثيرة ومراتبها مختلفة ولا واسطة بينهما . والصحة والمرض على قول ابن سينا من أقرب نظائرهما أيضاً فإن الصحة عنده نوع واحد والمرض أنواع كثيرة ومراتبها متفاوتة ولا واسطة بينهما .

فصاحب الفيض أخطأ في فهم تحقيق الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - حيث زعم أن تحقيقه أن الكفر نوع واحد عرض عريض تحته مراتب ليست بأنواع فقال ما قال قبل ، والآن يقول : إن هذه الترجمة لاتبتني على تحقيق الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - زاعماً أن الكفر عنده نوع واحد تحته مراتب بعضها أخف من بعض . والأمر ليس كذلك كما ألقينا عليك أولاً ، فإن الكفر عند الحافظ ابن تيمية وأهل الحديث كفران كفر مخرج عن الملة وهو المراد بالكفر بالله وكفر غير مخرج عن الملة وهو الذي أرادوا بقولهم : كفر دون كفر . نعم الكفر نوع واحد تحته مراتب على طريق بعض الفقهاء والمتكلمين ، فإنهم لايبحثون إلا عن النجاة وهي المرتبة الأخيرة فلايجتمع الإيمان مع الكفر عندهم أصلاً . وعلى نظر الحنفية فإنه يقتصر على المرتبة الأخيرة وهي التي تليق بوظيفتهم .

ثانياً : إن الحافظ - رحمه الله تعالى - قال في شرح باب ظلم دون ظلم ما نصه بلفظه : دون يحتمل أن تكون بمعنى غير أي أنواع الظلم متغايرة أو بمعنى الأدنى أي بعضها أخف من بعض ، وهو أظهر في مقصود المصنف ، وهذه الجملة لفظ حديث رواه أحمد في كتاب الإيمان من حديث عطاء ، ورواه أيضاً من طريق طاؤس عن ابن عباس بمعناه وهو في معنى قوله : (ومن لم يحكم بما أنزل اللّه) الآية فاستعمله المؤلف ترجمة واستدل له بالحديث المرفوع .

ووجه الدلالة منه أن الصحابة فهموا من قوله : (بظلم) عموم أنواع المعاصي ، ولم ينكر عليهم النبي ﷺ ذلك ، وإنما بين لهم أن المراد أعظم أنواع الظلم ، وهو الشرك على ما سنوضحه ، فدل على أن للظلم مراتب متفاوتة ، ومناسبة إيراد هذا عقب ما تقدم من أن المعاصي غير الشرك لاينسب صاحبها إلى الكفر المخرج عن الملة على هذا التقرير ظاهرة . اهـ

وليس فيه أن المصنف - رحمه الله تعالى - لما أقام المراتب في الإسلام لزم منه

أن يقيم المراتب في الكفر أيضا . ولا في شرحه لباب كفران العشير وكفر دون كفر . نعم قال فيه بعد نقل كلام القاضي أبي بكر بن العربي : ويؤخذ من كلامه مناسبة هذه الترجمة لأمور الإيمان من جهة كون الكفر ضد الإيمان . وهو أمر وإقامة المراتب أمر آخر .

ثالثا : إن مقصود المصنف - رحمه الله تعالى - من هذه الترجمة عند الحافظ - رحمه الله تعالى - إثبات إطلاق الكفر على المعاصي قال في هذا الباب : تقرر أن البخاري لا يعيد الحديث إلا لفائدة لكن تارة تكون في المتن ، وتارة في الإسناد ، وتارة فيهما ، وحيث تكون في المتن خاصة لايعيده بصورته بل يتصرف فيه فإن كثرت طرقه أورد لكل باب طريقا ، وإن قلت اختصر المتن أو الإسناد وقد صنع ذلك في هذا الحديث فإنه أورده هنا عن عبد الله بن مسلمة - وهو القعنبي - مختصرا مقتصرا على مقصود الترجمة كما تقدمت الإشارة إليه من أن الكفر يطلق على بعض المعاصي الخ

وقال في الباب الذي بعده : ومحصل الترجمة أنه لما قدم أن المعاصي يطلق عليها الكفر مجازا على إرادة كفرالنعمة لاكفرالجحد أراد أن يبين أنه كفرلايخرج عن الملة خلافا للخوارج الذين يكفرون بالذنوب . اهـ

ومقصود الترجمة هو حاصلها ومحصلها ، فيكون مقصود هذه الترجمة وحاصلها عند الحافظ - رحمه الله تعالى - إثبات إطلاق الكفر على المعاصي ، ومقصود الترجمة وحاصلها عنده في باب ظلم دون ظلم إثبات أن للظلم أنواعا ومراتب كما يدل عليه كلامه في ذلك الباب، وقد ذكرناه قبل ، فلم يجعل الحافظ - رحمه الله تعالى - حاصل هذه الترجمة والترجمة الأخرى باب ظلم دون ظلم واحدا كما توهمه صاحب الفيض رحمه الله تعالى .

لايقال : إن الحافظ - رحمه الله تعالى - قال في باب ظلم دون ظلم : وهو -

أي لفظ حديث رواه أحمد في كتاب الإيمان من حديث عطاء الخ - في معنى قوله تعالى : (ومن يحكم بما أنزل الله) الآية . فيكون حاصل الترجمتين عنده واحدا .

لأنا نقول : إنه أراد أن لفظ عطاء : ظلم دون ظلم . ورد في أثناء بيان معنى قوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله) الآية كلفظه : فسق دون فسق . على أن حاصل الترجمتين عند الحافظ ليس هذا ، بل ماذكرنا قبل . مع أن لفظ الكفر غيرلفظ الظلم .

رابعا: قال الزمخشري: ومعني (دون) أدنى مكان من الشئ ومنه الشئ الدون، وهو الدنى الحقير ، ودون الكتب إذا جمعها لأن جمع الأشياء إدناء بعضها من بعض وتقليل المسافة بينها يقال : هذا دون ذلك . إذا كان أحط منه قليلا ، ودونك هذا أصله خذه من دونك أى من أدنى مكان منك . فاختصر واستعير للتفاوت في الأحوال والرتب فقيل : زيد دون عمرو في الشرف والعلم . ومنه قول من قال لعدوه وقد راآه بالثناء عليه : أنا دون هذا وفوق ما في نفسك . واتسع فيه فاستعمل في كل تجاوز حد إلى حد وتخطى حكم إلى حكم قال الله تعالى : (لايتخذالمؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) أى لايتجاوزوا ولاية المؤمنين إلى ولاية الكافرين ، وقال أمية : يانفس مالك دون الله من واق . أى إذا تجاوزت وقاية الله ولم تناليها لم يقك غيره . اهـ وقال البيضاوي مثله .

وقال صاحب روح المعانى : و (دون) ظرف مكان لايتصرف ، ويستعمل بمن كثيرا ، وبالباء قليلا ، وخصه في البحر بمن دونها ، ورفعه في قوله :

ألم تريا أنى حميت حقيقتي * وباشرت حد الموت والموت دونها

نادر لايقاس عليه . ومعناها أقرب مكان من الشئ فهو كعند إلا أنها تنبئ عن دنو كثير وانحطاط يسير ومنه دونك اسم فعل ، لاتدوين الكتب خلافا للبيضاوي كما قيل لأنه من الديوان - أى - الدفتر ومحله ، وهي فارسي معرب من قول

كسرى إذ رأى سرعة الكتاب في كتابتهم وحسابهم : ديوانه . وقد يقال : لابعد فيما ذكره البيضاوي - وقبله الزمخشري - وديوان مما اشتركت فيه اللغتان .

وقد استعمل في انحطاط محسوس لا في ظرف كدون زيد في القامة ، ثم استعير للتفاوت في المراتب المعنوية تشبيها لها بالمراتب الحسية كدون عمرو شرفا ، ولشيوع ذلك اتسع في هذا المستعار ، فاستعمل في كل تجاوز حد إلى حد من دون تفاوت وانحطاط وبهذا المعنى قريب من غير فكأنه أداة استثناء . اهـ

وقال الراغب : (دون) يقال للقاصر عن الشئ دون قال بعضهم : هو مقلوب من الدنو . والأدون الدنئ ، وقوله تعالى : لاتتخذوا بطانة من دونكم . أى ممن لم يبلغ منزلته منزلتكم في الديانة. وقيل : في القرابة . وقوله : ويغفر مادون ذلك . أى ما كان أقل من ذلك ، وقيل ماكان سوى ذلك . والمعنيان يتلازمان . اهـ

فغلم أن دون وضع للأقرب مكانا ، ثم استعمل في الأقرب رتبة استعارة ومجازا ثم استعمل بمعنى غير اتساعا للمجاز ، ولاريب أن المعنى الثانى ألصق بالحقيقة فيكون متعينا عند تعذرها إلا أن يتعذر هوأيضا ، ولاسيما إذا كان أظهر في مقصود المتكلم ، ومقصود المتكلم ههنا بيان تفاوت مراتب أنواع الكفر والظلم والفسق ، لابيان أنواعها فقط ، والمعنى أن بعض أنواع الكفر والظلم والفسق أخف من بعض ثم هذا المعنى أفيد فإن فيه بيان شيئين أحدهما بيان الأنواع والآخر بيان مراتبها بخلاف ما إذا كان بمعنى غير فإن فيه بيان الأنواع فقط ، فالراجح مااختاره الحافظ - رحمه الله تعالى - بل هو المتعين لما قدمنا ، ومن ثم اقتصر العيني على بيانه فقط .

على أن الحافظ لم يختر مااختاره في باب كفر دون كفر ، بل في باب ظلم دون ظلم كما تقدم في كلام المحشى ، وماوجه به اختياره من أنه أظهر في مقصودالمصنف لايجري في باب كفران العشير وكفردون كفر فإن مقصودالمصنف

منه عند الحافظ إثبات إطلاق الكفر على المعاصي والمعنيان فيه سواء ، وفيه أن ذلك مقصودالباب لامقصود قوله : كفر دون كفر .

خامسا : إن قوله : والوجه عندي أن المصنف - رحمه الله تعالى - استعمل هذا اللفظ في مواضع الخ فيه أن استعمال لفظ في موضع في معنى لايكون دليلا قطعيا ولاظنيا على أنه مستعمل في ذلك المعنى في موضع آخر مخصوص ، وهذا لايخفى على من له أدنى ممارسة باللغة ومحاورات أهلها .

ألا ترى أن الظن مستعمل بمعنى اليقين في قوله تعالى : (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون) وفي قوله تعالى : (وقال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله كم من فئة) الآية ، وليس مستعملا في ذلك المعنى في قوله تعالى : (إن هم إلا يظنون) ولافي قوله تعالى: (إن ظنا أن يقيما حدود الله) ولا في قوله تعالى : (اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم) فكون دون بمعنى غير قطعا في باب من خص قوما دون قوم بالعلم وغيره لايدل على أنه بمعنى غير في باب كفران العشير وكفر دون كفر ، ولا في باب ظلم دون ظلم لا قطعا ولا ظنا .

على أن كون دون في باب من خص الخ بمعنى غير ليس قطعيا إذ يمكن جعله بمعنى أقرب أو فوق ، والمعنى حينئذ باب من خص بالعلم قوما أقرب من قوم إلى الفهم أو فوق قوم في الفهم ، وقول المصنف بعد : كراهيةأن لايفهموا . قرينة له لأن المراد من الفهم المنفي الفهم المخصوص ، لاأصل الفهم أى كراهية أن لايفهموا حق الفهم .

مع أن لفظ كفر دون كفر ليس من كلام المصنف ، بل نقله عن عطاء وغيره يدل على ذلك ماذكره قبل من أن إعرابه حكائي . هب أن ماذكره دليل لما ادعاه لكن نقول : إن المصنف - رحمه الله تعالى - قد استعمل هذا اللفظ - دون - في مواضع عديده ومعناه هناك الأقرب قطعا منها باب إذا ركع دون الصف أى أقرب مكان من

الصف قبل أن يصل إليه ، فيكون دون ههنا - أى في باب كفران العشير وكفر دون كفر ، وباب ظلم دون ظلم - بمعنى الأدنى والأقرب مع أن هذا المعنى أقرب إلى الحقيقة وألصق بها ، وإنما الإشارة بهذا المعنى في قولي : مع أن هذا المعنى الخ إلى الأقرب والأدنى رتبة فتدبر .

سادسا : إن قوله : وكذا أشار إليه الحديث أيضا فإنه جعل الخ فيه أنه قال قبل : إن الحافظ - رحمه الله تعالى - بني شرحه على شرح القاضي أبي بكر بن العربي . وقال بعد : ويمشي على هذا التقدير - يعني تقدير كون دون بمعنى غير وكون المصنف بصدد بيان التنوع في الكفر - تقرير القاضي أيضا لأن كون كفر مغايرا لكفر آخر لاينافي إقامة المراتب بل هذا أولى مما قالوه . اهـ

فيجري على ذلك التقدير شرح الحافظ أيضا فإن تقرير القاضي هو شرح الحافظ ، فإذا كان تقرير القاضي يجري على ذلك التقدير كان شرح الحافظ جاريا عليه البتة ، فلا معنى لنسبة ما نسب إلى الحافظ - رحمه الله تعالى -

على أن الحديث لايشير إلى التنوع فقط ، بل يشير إليه وإلى المراتب أيضا فإن كفران العشير والإحسان لايخرج عن الملة ، والكفر بالله يخرج عنها ، وسياق الحديث يدل على أنه قد ورد في النساء المسلمات ، فالحديث قد أقام المراتب أيضا لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد نفي عنهن الكفر بالله تعالى بقوله بعد قول السائل : أيكفرن بالله ؟ يكفرن العشير ويكفرن الإحسان . وقد ورد هذا اللفظ بصيغة الخطاب أيضا ذكره في الفتح وهو أظهر ، ويشير الحديث أيضا إلى جواز إطلاق لفظ الكفر على بعض المعاصي أيضا وإن لم تكن من الكفر بالله في شئ .

سابعا : إن الظاهر أنه أراد بالنوع ههنا النوع المنطقي لا اللغوي ، وإليه يومي قوله : كما تقول : تصور فقط وتصور معه حكم . فهذان نوعان للعلم . اهـ ومعلوم أن الأنواع المصطلحة عند أهل المنطق إنما تتباين بالذاتيات ، لابالمتعلقات

الخارجة ، فكون الكفر نوعين كفر بالله وكفران العشير يتوقف على كون الأمور التي بها التغاير بينهما ذاتيات لهما ولم يثبته بعد. ثم اعلم أن كون التصور فقط والتصور معه حكم نوعين للعلم ليس متفقا عليه فيما بين أرباب المعقول فإن منهم من ذهبوا إلى أنهما صنفان للعلم .

ثامنا : إن الأولى حذف الباء من قوله : كفران بالعشير . ليطابق قول المصنف : كفران العشير . والحديث فإن فيه : يكفرن العشير . **قال الله تعالى** : واشكروالي ولاتكفرون .

٣٥٠- قال : ويمشي على هذا التقدير تقرير القاضي أيضا لأن كون كفر مغايرا لكفر آخر لاينافى إقامة المراتب ، بل هذا أولى مما قالوه - إلى قوله : وتؤيده نسخة أخرى نقلها الشيخ العيني - رحمه الله تعالى : وكفر بعد كفر . اهـ (ج١ص١١٦)

أقول : وهذا ليس بشئ فإن كون لفظ دون في الآية بمعنى الأدنى والأنقص أظهر من كونه بمعنى الغير .

يقول أولا : إن تقرير القاضي إن كان يمشي على هذا التقدير كان شرح الحافظ وتحقيق الحافظ ابن تيمية - رحمهم الله تعالى - أيضا يمشيان عليه لامحالة لأن شرح الحافظ هوتقرير القاضي وحاصله راجع إلى تحقيق الحافظ ابن تيمية ، وإلا لم يكن شرح الحافظ هوشرح القاضي ، ولاحاصل شرح القاضي راجعا إلى تحقيق الحافظ ابن تيمية ، وهو عند صاحب الفيض كما ترى ، وهذا قد أشرنا إليه من قبل .

ثانيا : إن قوله : لأن كون كفر مغايرا لكفر آخر لاينافي إقامة المراتب . قد غفل هو عنه حين رد على الحافظ ، وإلا لم يقل قوله : ولكن المصنف - رحمه الله تعالى - فيما أرى لم يشر إليه . ولا قوله : فجعله متغايرا بالمتعلقات ولم يقم فيه المراتب .

على أن المغايرة المفهومة من كلام القاضي أعم من النوعية ، والتقدير المذكور الذي أشار إليه بقوله : هذا التقدير . مقصور على النوعية ، فلا يمشي تقرير القاضي

على ذلك التقدير إلا بالتخصيص وهو يحتاج إلى دليل .

ثالثا : إن قوله : بل هذا أولى مما قالوه . فيه أنه أولى مما قاله صاحب الفيض لما تقدم، والذي نسبه إليهم بقوله : ما قالوه . لم يقولوه قط كما سبق تفصيله .

رابعا : إنهم لم يجعلواالكفر نوعا واحدا كما عزاه إليهم حتى يلزم ما الزم وإن سلم فلا استبعاد في إثبات الأحكام المختلفة لأفراد نوع واحد ألا ترى أن الرومي والزنجي واليماني والرجل والمرأة أفراد للإنسان وأحكامها مختلفة . نعم الاختلاف في الأحكام المستندة إلى النوع من حيث كونه نوعا مستبعد فإن أفراده فيها من تلك الحيثية تكون سواسية الأقدام ، فيكون كلامهم على تقدير التسليم أيضا على طريق معروف ولابعد فيه عند أولى الأفهام .

خامسا : فلما كان تقريره - الذي هو شرح الحافظ بعينه - يمشي على هذا التقدير مع ملاءمته لكلام المصنف في مواضع أخرى وإيماء الحديث إليه كان الحمل عليه - على التقرير الذي هو شرح الحافظ - أولى .

على أن المصنف - رحمه الله تعالى - استعمل دون بمعنى أقرب في مواضع أخرى والحديث يومي إلى المراتب أيضا كما مر تفصيله .

سادسا : إن دعوى الاتفاق على أن دون في قوله تعالى : ويغفر ما دون ذلك . بمعنى غير وليست بمعنى أقرب وأدنى خطأ وقد ذكرنا قول الراغب : ويغفر مادون ذلك . أى ما كان أقل من ذلك ، وقيل : ما سوى ذلك . والمعنيان يتلازمان .

وقال صاحب روح المعانى : (ويغفر مادون ذلك) عطف على خبر إن لامستأنف ، وذلك إشارة إلى الشرك ، وفيه إيذان ببعد درجته في القبح أى يغفر مادونه من المعاصي وإن عظمت وكانت كرمل عاج ولم يتب منها تفضلا من لدنه وإحسانا . اهـ وهو يحتمل الوجهين لكنه في كون دون بمعنى الأدنى أظهر . نعم تصح دعوى صاحب الفيض الاتفاق إن أراد بالاتفاق اتفاق طائفة مخصوصة ، لا

اتفاق جميع العلماء .

على أن دون هذا من كلام الله تعالى ليس من كلام المصنف ولا من كلام عطاء ولا من كلام ابن عباس - رضي الله تعالى عنه - مع أنا قد قدمنا أن استعمال المتكلم لفظا في معنى في موضع من كلامه ليس دليلا لأن يكون ذلك اللفظ مستعملا في ذلك المعنى في موضع آخر من كلامه ، وفي صورة تغاير المتكلمين لايكون دليلا بالأولى ، فكيف ينجلي الأمر والحالة هذه من كون دون في قوله تعالى : ويغفر مادون ذلك . بمعنى غير وسوى ؟

سابعا : إن قوله : بل بصدد بيان التنوع فيه الخ فيه أن المحشى قال : ولى فيه نظر لأنها تدل على إقامة المراتب ، لاعلى تغاير الأنواع ، وفي تقرير الفاضل عبدالعزيز وكذا في تقرير آخر عندي أن تلك النسخة كفر غير كفر ، ولاريب أنها تؤيد ما ذكره الشيخ ، بل تلك صريحه فيه . اهـ

قلت : إن تلك النسخة أيضا لاتؤيد ماذكره شيخه من أن الكفر نوعان وليست صريحه فيه لأن لفظة غير موضوعة للدلالة على المغايرة أعم من أن تكون بين الأنواع أو بين الأصناف أو غيرهما ، وشيخه يدعي أن الكفر نوعان كما أن العلم نوعان تصور فقط وتصور معه حكم .

ثم لفظة غير لا تنافي إقامة المراتب ولاتنفيها كيف ولم توجد لفظة غير في نسخ العمدة؟ كما قال : غير أنى لم أجد تلك في العيني ، بل فيه لفظ بعد على ما عندي من نسخة العيني ص٢٣٤ ج ١ قال : وفي بعض نسخ الأصول : وكفر بعد كفر . وهو بمعنى الأول (أى دون بمعنى أقرب) . اهـ (ج١ص١١٦)

هذا والحق عندي أن مقصود المصنف - رحمه الله تعالى - من قوله : باب كفران العشير إثبات إطلاق لفظ الكفر على بعض المعاصي كما ذهب إليه القاضي ، والحافظ - رحمهما الله تعالى - وأما قوله بعد : وكفر دون كفر . فيحتمل أن يكون

لقصد التعميم بعد التخصيص ، ويحتمل أن يكون جواباً لسؤال مقدر تقريره أن مثل ذلك الكفر الذي ذكر في قوله : كفران العشير . يخرج الرجل أو المرأة عن الملة أم لا ؟ فأجاب بقوله : وكفر دون كفر . أي لايخرج . ويحتمل أن يكون ذكره لقصد إثباته فتكون الترجمة معقودة لإثبات أمرين إطلاق الكفر على بعض المعاصي وكفر دون كفر ، والأولى أن يقال : إن هذا مقصود بالذات والأولان مقصودان بالعرض ومما يدخل في مقصود الباب شرح الأحاديث التي أطلق فيها الكفر على المعاصي التي لاتخرج العاصي عن الملة ، والتنبيه على أن للكفر نوعاً آخر حكمه غير حكم هذا النوع فتأمل .

٣٥١- **قال** : ولما كان بين الكفر والكفران اشتقاقاً لم يبال باختلاف الألفاظ ، واستدل به على مراده . اهـ (ج١ ص١١٦) .

يقول : إن الكفران ههنا ليس مطلقاً ، بل كفران العشير وكفران الإحسان وهو كفر وإن كان دون كفر ، وقد قال رسول الله ﷺ في بعض الألفاظ : بكفرهن . والذي ذهب إليه صاحب الفيض في بيان مقصود الترجمة أيضاً نص في أن الكفران كفر وإلا لم يكن لكون الكفران نوعاً من الكفر معنى .

٣٥٢- **قال** : وأما ما سنح لي فأقول : إن المصنف - رحمه الله تعالى - لو كان أراد إجراء التوجيه المذكور في الأحاديث لأخرج تحت هذا الباب حديثاً - إلى قوله : وهو قد يطلق على أمر لايكون معصية أيضاً . اهـ (ج١ ص١١٦) .

يقول : إنا قد ذكرنا أن كفران العشير وكفران الإحسان كفر وإن كان دون كفر وقول صاحب الفيض : بل ذكر أن كفراً يباين كفراً آخر . يدل عليه دلالة واضحة فثبت أن المصنف - رحمه الله تعالى - قد أخرج في الباب حديثاً أطلق فيه الكفر على المعصية فإن النبي ﷺ قال في الحديث : يكفرن . وهو يدل أيضاً على إطلاق الكافر على العاصي .

وأما قوله : وهو قد يطلق على أمر لايكون معصية . ففيه أن الكفران ههنا معصية وكفر وإن كان دون كفر، وإلا لم يكن لجعل النبي ﷺ إياه سبباً لدخول النار، ولا لجعل صاحب الفيض إياه نوعاً من الكفر معنى إذ سبب دخول النار ونوع الكفر لايكونان إلا معصية .

وقوله : ولم يجعل الكفر شيئاً واحداً الخ تعريض على الحافظ ابن تيمية ومن تبعه بأنهم جعلوا الكفر كذلك ، وقد مر ما فيه فتذكره .

٣٥٣- **قال** : ولو كان أراد الإشارة إليه فلا أقل من أن يخرج تحته قوله ﷺ : (وقتاله كفر) - إلى قوله : وإن أخرج حديثاً كذلك لم يترجم عليها بترجمة تكون مشعرة بشرحها . اهـ(ج١ ص١١٦ - ١١٧) .

يقول : إن المصنف - رحمه الله تعالى - يبوب باباً ويخرج فيه حديثاً يراه مناسباً له أو حديثين أو أحاديث كذلك ، ويترك أحاديث مناسبة لذلك الباب لغرض من الأغراض ، ومن المعلوم أن المصنف لم يلتزم في باب من الأبواب إخراج جميع أحاديثه ولا استوعب فيه أحاديثه، وقد تقرر في موضعه أن من دأب المصنف - رحمه الله تعالى - أنه قد يختار الواضح على الأوضح والخفي على الواضح تدريباً وتشحيذاً للأذهان ، وحديث الباب واضح في إطلاق الكفر على المعصية ، وحديث : وقتاله كفر . أوضح فيه . فاختار الأول على الثاني ذاهباً إلى أن من أدرك أن الأول من أحاديث الباب أدرك أن الثاني من أحاديثه .

ثم إن في حديث الباب حديث كفران العشير ما يدل على أن كفران العشير كفر دون كفر ليس من الكفر بالله في شيء بخلاف حديث : وقتاله كفر . فإنه ليس فيه ما يدل على أن كفر القتال من أي كفر هو ؟

وأما قوله : ولكنه لم يخرج مثل هذه الأحاديث في باب من أبواب الإيمان ولم يشر الخ فغلط بمرة فإن حديث الباب مثل حديث : وقتاله كفر . في إطلاق الكفر

على المعصية ، وقد أخرج حديث : وقتاله كفر . في باب خوف المؤمن أن يحبط عمله الخ وهو باب من أبواب الإيمان والقول بأنه لم يبوب عليه بكفر دون كفر ينافي التعميم الذي في قوله : في باب من أبواب الإيمان .

ثم إن المصنف قد أشار إلى تأويل حديث : وقتاله كفر . قال الشاه ولي الله : ومنها - يعني من أقسام التراجم - أنه قد تتعارض الأدلة ويكون عند البخاري وجه التطبيق بينها بحمل كل واحد على محمل ، فيترجم بذلك المحمل إشارة إلى وجه التطبيق مثاله باب خوف المؤمن أن يحبط عمله وما يحذر من الإصرار على التقاتل والعصيان ذكر فيه حديث: سباب المسلم فسوق وقتاله كفر. اهـ وقد تبين منه وجه آخر لعدم ذكر المصنف حديث: وقتاله كفر. في باب كفران العشير وكفر دون كفر.

ولك أن تقول : إن المصنف - رحمه الله تعالى - أخرج في أبواب الإيمان أحاديث نفي الإيمان وهي مثل حديث : وقتاله كفر . فإنه لا فرق بين ثبوت الكفر من جهة وانتفاء الإيمان من تلك الجهة ، فمنها حديث : لايؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه .

هذا وقد رد قوله هذا هو نفسه بقوله : فإن قلت : إن الحديث : وقتاله كفر . قد أخرجه في الباب الآتي الخ وإن كان غلطاً كالذي قبله ، ومبنياً على الغفلة الشديدة فإن المصنف - رحمه الله تعالى - لم يخرج حديث : وقتاله كفر . في الباب الآتي باب المعاصي من أمر الجاهلية ولايكفر صاحبها الخ وإنما أخرجه بعد الباب الآتي بثلاثة عشر باباً في باب خوف المؤمن أن يحبط عمله .

وإذا أتقنت ما ألقينا عليك قبل ظهر لك أن قوله : لكنه لم يبوب عليه - إلى قوله: تكون مشعرة بشرحها. مما لايلتفت إليه إذ لايلزم للمصنف أن يخرج في باب كل ما يناسبه ، ولا كل ما ذلك الباب شرح له . وقد ذكر القاضي أبوبكر بن العربي لتخصيص كفران العشير من بين أنواع الذنوب دقيقة بديعة فانظرها في الفتح.

٣٥٤- **قال** : ولو كان أراد التحقيق المذكور لجمع بينهما ولما حجر في الباب الآتي عن إطلاق الكفر على العاصي إلا بالشرك - إلى قوله : ويضع التراجم نظراً إلى خصوص الألفاظ أيضاً . اهـ (ج١ ص١١٧) .

يقول أولاً : إن الجمع بينهما ليس بلازم لإرادة التحقيق المذكور فإن ما ذكره المصنف-رحمه الله تعالى- في الباب كاف لإثبات أن المعصية تكون كفراً دون كفر .

ثانياً : إن المصنف - رحمه الله تعالى - لم يحجر ولا نهى في الباب الآتي عن إطلاق كفر دون كفر على المعصية أو العاصي ، وما حجر ونهى عن إطلاقه عليه إنما هو الكفر المخرج عن الملة دون ما أثبته في هذا الباب .

ثالثاً : إنه لم يقيد قوله في الباب الآتي : ولايكفر صاحبها . لظهور أن مراده به نفي الكفر المخرج عن الملة بدليل أنه قد أثبت في الباب أن الكفر يطلق على بعض المعاصي ويكون غير مخرج عن الملة ، فإن من المحال أن ينفي المصنف ويبطل ما أثبته وأحقه قبيل ، وبقرينة الحصر فإن كفراً دون كفر ليس محصوراً في الشرك ولا مقصوراً عليه ، فالمصنف ذكر أحد نوعي الكفر في هذا الباب وثانيهما في الباب الآتي .

رابعاً : إن إرادة الإمام البخاري بهذا الباب التحقيق المذكور - أي تحقيق الحافظ ابن تيمية - لاتستلزم أن لايذكر هو التحذير من الإصرار على التقاتل ، وخشية أصحابه ﷺ على أنفسهم النفاق بعد في باب خوف المؤمن أن يحبط عمله وإن أريد بالكفر هنالك الكفر المخرج عن الملة لأن ذكر أحد نوعي الكفر في باب لايقتضي أن لايذكر التحذير من نوعه الآخر وخشية الرجل على نفسه إياه في باب آخر .

على أن المعصية مطلقة سواء كانت كفراً دون كفر أم كفراً مخرجاً عن الملة يحذر منها قال الله تعالى : (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا) وقال : (فليحذر الذين

يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) .

ومقصود المصنف من ذلك التحذير الرد على المرجئة حيث قالوا : لا حذر من المعاصي مع حصول الإيمان . قاله الحافظ ، وهو صريح في أن الكفر في ذلك الباب يتناول كفراً دون كفر أيضاً ، فهناك تحذير من كفر دون كفر أيضاً ، وهو يخشى ويخاف منه أيضاً ، وقد يفضي إلى الكفر المخلد وما أحسن قول الشاعر :

لاتحقرن صغيرة * إن الجبال من الحصى

وذلك لايخالف تحقيق الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - ولاينفي إرادته فتدبر .

خامساً : إنك قد علمت أن الترجمة التالية وقوله : ولايكفر صاحبها . لايشعران بعدم اختياره هذا التحقيق . وقول صاحب الفيض : وكذا فيما بعده الخ ولو سلمناه لايدل على أن البخاري لم يرد هذا التحقيق في هذا الباب . وأما قوله : مع عدم الإشارة الخ ففيه أن إشارة المصنف في باب إلى توجيه لايحتاج ثبوتها ولا إثباتها إلى أن يشير إليه في باب آخر أو كتاب آخر .

سادساً : إن كل ما ألزمه صاحب الفيض على تقدير أن تكون هذه الترجمة مشيرة وناظرة إلى تحقيق الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - يلزم على تقدير أن تكون مسوقة لبيان أنواع الكفر وإن كانت فيه أنظار كما كانت على ذلك التقدير كما عرفت من قبل .

سابعاً : إن ترجيه الذي ذكره في قوله : ولعل المصنف رحمه الله تعالى الخ خطأ أصلاً لما تقدم من أن قوله : كفر دون كفر . منقول عن عطاء وابن عباس - رضي الله تعالى عنه - وهما إنما قالاه في تفسير قوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) وقد صرح صاحب الفيض نفسه في أول الباب أن إعرابه حكائي ، فجعله متوجهاً إلى خصوص ألفاظ الحديث ليس بشيء ، بل مراد

البخاري ما بينه القاضي أبوبكر بن العربي وإن كان حاصله راجعاً إلى تحقيق الحافظ ابن تيمية - رحمهم الله تعالى - وكون بعض التراجم متوجهة إلى خصوص ألفاظ الحديث المخرج تحتها لايستدعي أن تكون هذه الترجمة أيضاً متوجهة إلى خصوص ألفاظ حديثها .

٣٥٥- **قال** : قوله : (رأيت النار) وفي الحديث الآخر : (إن لكل رجل من أهل الجنة امرأتان) فدل على كثرتهن في الجنة وقد عجز الحافظ عن جوابه ، والجواب عندي - إلى قوله : ولاتنسحب على مجموع الزمان . اهـ (ج١ ص١١٧) .

يقول : قال الحافظ - رحمه الله تعالى - في شرح حديث أبي هريرة - رضي الله تعالى عنه - في صفة أهل الجنة : قوله : (ولكل واحد منهم زوجتان) أي من نساء الدنيا فقد روى أحمد من وجه آخر مرفوعاً في صفة أدنى أهل الجنة منزلة (وإن له من الحور العين لاثنتين وسبعين زوجة سوى أزواجه من الدنيا) وفي سنده شهر بن حوشب وفيه مقال .

ولأبي يعلى في حديث الصور الطويل من وجه آخر عن أبي هريرة في حديث مرفوع (فيدخل الرجل على ثنتين وسبعين زوجة مما ينشئ الله وزوجتين من ولد آدم) وأخرجه الترمذي من حديث أبي سعيد رفعه (إن أدنى أهل الجنة الذي له ثمانون ألف خادم وثنتان وسبعون زوجة) وقال : غريب . ومن حديث المقدام بن معديكرب عنده (للشهيد ست خصال) الحديث وفيه (ويتزوج ثنتين وسبعين زوجة من الحور العين) وفي حديث أبي أمامة عند ابن ماجه والدارمي رفعه (ما أحد يدخل الجنة إلا زوجه الله ثنتين وسبعين من الحور العين وسبعين وثنتين من أهل الدنيا) وسنده ضعيف جداً .

وأكثر ما وقفت عليه من ذلك ما أخرج أبو الشيخ في (العظمة) والبيهقي في (البعث) من حديث عبدالله بن أبي أوفى رفعه (إن الرجل من أهل الجنة ليزوج

خمسمائة حوراء أو إنه ليفضي إلى أربعة آلاف بكر وثمانية آلاف ثيب) وفيه راو لم يسم . وفي الطبراني من حديث ابن عباس (إن الرجل من أهل الجنة ليفضي إلى مائة عذراء) .

وقال ابن القيم : ليس في الأحاديث الصحيحة زيادة على زوجتين سوى ما في حديث أبي موسى (إن في الجنة للمؤمن لخيمة من لؤلؤة فيها أهلون يطوف عليهم) قلت : الحديث الأخير صححه الضياء وفي حديث أبي سعيد عند مسلم في صفة أدنى أهل الجنة (ثم يدخل عليه زوجتاه) والذي يظهر أن المراد أن أقل ما لكل واحد منهم زوجتان . وقد أجاب بعضهم باحتمال أن تكون التثنية تنظيراً لقوله : جنتان وعينان . ونحو ذلك ، أو المراد تثنية التكثير والتعظيم نحو لبيك وسعديك . ولايخفى ما فيه .

واستدل أبو هريرة بهذا الحديث على أن النساء في الجنة أكثر من الرجال كما أخرجه مسلم من طريق ابن سيرين عنه ، وهو واضح لكن يعارضه قوله ﷺ في حديث الكسوف المتقدم (رأيتكن أكثر أهل النار) ويجاب بأنه لايلزم من أكثريتهن في النار نفي أكثريتهن في الجنة، لكن يشكل على ذلك قوله ﷺ في الحديث الآخر : (اطلعت في الجنة فرأيت أقل ساكنيها النساء) .

ويحتمل أن يكون الراوي رواه بالمعنى الذي فهمه من أن كونهن أكثر ساكني النار يلزم منه أن يكن أقل ساكني الجنة وليس ذلك بلازم لما قدمته ، ويحتمل أن يكون ذلك في أول الأمر قبل خروج العصاة من النار بالشفاعة والله أعلم . انتهى كلام الحافظ – رحمه الله تعالى .

وحديث مسلم الذي أشار إليه الحافظ في بيان استدلال أبي هريرة هاك نصه : قال مسلم : حدثني عمرو الناقد ويعقوب بن إبراهيم الدورقي جميعاً عن ابن علية واللفظ ليعقوب نا إسماعيل بن علية أنا أيوب عن محمد – هو ابن سيرين – قال :

إما تفاخروا وإما تذاكروا الرجال في الجنة أكثر أم النساء ؟ فقال أبوهريرة : أو لم يقل أبوالقاسم ﷺ : إن أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر ليلة البدر والتي تليها على أضوء كوكب دري في السماء لكل امرئ منهم زوجتان اثنتان يرى مخ سوقهما من وراء اللحم وما في الجنة عزب . حدثنا ابن أبي عمر نا سفيان عن أيوب عن ابن سيرين قال : اختصم الرجال والنساء أيهم في الجنة أكثر ؟ فسألوا أبا هريرة فقال : قال أبو القاسم ﷺ مثل حديث ابن علية . اهـ

والظاهر أن المراد بالنساء اللاتي وقع فيهن التفاخر أو التذاكر والاختصام والسؤال عن أبي هريرة وجوابه نساء الدنيا فالمراد بقوله ﷺ : (لكل امرئ منهم زوجتان) زوجتان من ولد آدم ﷺ ولذا فسر الحافظ قوله ﷺ : (زوجتان) بقوله : أي من نساء الدنيا . وتبعه العيني مع أنه قد يتعقبه في أخف وأهون من هذا وقال : قوله (زوجتان) أي من نساء الدنيا ، ويؤيد هذا ما رواه أحمد من وجه آخر عن أبي هريرة مرفوعاً الخ .

وقال القاضي عياض قبلهما في شرح حديث أبي هريرة : ظاهر هذا الحديث أن النساء أكثر أهل الجنة وفي الحديث الآخر : إنهن أكثر أهل النار . قال : فيخرج من مجموع هذا أن النساء أكثر ولد آدم قال : وهذا كله في الآدميات وإلا فقد جاء أن للواحد من أهل الجنة من الحور العدد الكثير . اهـ كذا نقله عنه النووي .

على أن الحافظ اختار ما ذكره بقوله : والذي يظهر أن المراد أن أقل ما لكل واحد منهم زوجتان . وهو في هذا كله بصدد الجواب عما يورد على قوله ﷺ : زوجتان . بالنظر إلى الأحاديث الأخر من أن ما لكل واحد من أهل الجنة من الأزواج أكثر من زوجتين بعدد كثير ، فالحافظ لم يغفل عن زيادة (من الحور العين) في حديث أبي هريرة عند البخاري من طريق عبدالرحمان بن أبي عمرة كيف وقد ذكر زيادة (والعظم) في ذلك الحديث من تلك الطريق ؟ ويحتمل أن تكون زيادة

(من الحور العين) مدرجة من بعض الرواة أو سبقة قلم من بعض نساخ الكتاب ، وعدم كون هذه الزيادة في الحديث مقتضى سياق استدلال أبي هريرة به ظاهر .

وبالجملة النساء أكثر أهل الجنة وأكثر أهل النار وأما الجواب عما يلزم في بادي النظر من قوله ﷺ : رأيتكن أكثر أهل النار . أن النساء في الجنة أقل من الرجال فقد ذكره الحافظ بقوله : ويجاب بأنه لايلزم من أكثريتهن في النار نفي أكثريتهن في الجنة الخ فقد تبين مما ألقينا عليك أن الحافظ لم يعجز عن الجواب لكن صاحب الفيض - رحمه الله تعالى- قد عجز عن فهم كلام الحافظ .

ثم جواب صاحب الفيض : إن هاتين من الحور العين . لايخلو عن إشكال أما أولاً فلأن استدلال أبي هريرة يأباه وهو قد سمع اللفظ من في رسول الله ﷺ ، وفهمه مقدم على فهم صاحب الفيض ولاسيما عند من يعتقد أن عمل الراوي أو قوله إذا خالف مرويه أخذ بعمل الراوي أو قوله . وأما ثانياً فلأنه قد ثبت دخول الرجل من أهل الجنة على زوجتين من ولد آدم صلى الله عليه وآله وسلم . وأما ثالثاً فلأن الأزواج من الحور العين لكل واحد من أهل الجنة أكثر من ثنتين كما نصت عليه الأحاديث .

وأما جوابه : الأكثرية - يعني أكثرية النساء في النار - عند مشاهدته إذ ذاك الخ فمأخوذ من كلام العيني : ذكر الحكيم الترمذي وغيره أن الإخبار بكون النساء أكثر أهل النار كان قبل الشفاعة فيهن . وذكره الحافظ أيضاً بقوله : ويحتمل أن يكون ذلك في أول الأمر الخ وهو أيضاً لايخلو عن نظر فإن خروج بعضهن بالشفاعة منها لايلزم منه أن ما بقي فيها منهن أقل من الرجال كيف وهو لايلزم منه المساواة ؟ ثم لا دليل لصيرورة النساء أقل من الرجال أو مساويات لهم في النار بعد مشاهدته ﷺ إذ ذاك ، فتدبر ولاتكن من الذين ينسبون العجز والغفلة إلى غير أهلهما ، وقد بقي في المقام إشكال لم ينحل بعد .

باب المعاصي من أمر الجاهلية

٣٥٦ - **قال** : والمراد من المعاصي هي الكبائر أما الصغائر فأمرها هين برحمة الله فإن الحسنات يذهبن السيئات - إلى قوله : والمنع في المستقبل مخافة شيوعه في المحل وغير المحل . اهـ (ج١ص١١٨)

اقول : وهذا الجواب لايتمشى على قوله : ولايكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك .

يقول اولا : إن المعاصي في كلام البخاري تتناول الكبائر والصغائر ، ولاتختص بأحدهما ، والدليل عليه ما ذكره بعد . قال العيني في شرح هذا الباب : قوله : المعاصي . جمع معصية وهي مصدر ميمي وفي الصحاح : وقد عصاه بالفتح يعصيه عصيا ومعصية . وفي الشرع هو مخالفة الشارع بترك واجب أو فعل حرام وهو أعم من الكبائر والصغائر . اهـ ولك أن تقول : لم يرد العيني أن المعاصي في ترجمة الباب أعم من الكبائر والصغائر ، وفيه أن نفي إرادة الأعم لايستدعى إرادة الكبائر .

وقال الحافظ : وقال الكرماني : في استدلاله بقول أبي ذر (عيرته بأمه) نظر لأن التعيير ليس كبيرة وهم لايكفرون بالصغائر . قلت : استدلاله عليهم من الآية ظاهر ، ولذلك اقتصر عليه ابن بطال ، وأما قصة أبي ذر فإنما ذكرت ليستدل بها على أن من بقيت فيه خصلة من خصال الجاهلية سوى الشرك لايخرج عن الإيمان سواء كانت من الصغائر أم من الكبائر وهو واضح . اهـ

وهو يرشدك إلى أن المعاصي في ترجمة الباب أعم تشمل الكبائر والصغائر ولاتختص بأحدهما . ثم كون أمر الصغائر أهون من أمر الكبائر لايوجب أن يكون المراد من المعاصي ههنا الكبائر فقط فتدبر .

ثانيا : كان الأنسب أن يقول : خلافا للمعتزلة والخوارج ، فإن الأولين قالوا بالمنزلة ، والآخرين أخرجوه من الإيمان بالكلية ، وأدخلوه في الكفر .

ثالثا : إن كلام صاحب الفيض هذا يشعر بأن معنى قول البخاري : ولايكفر . ولايكفر بكفر مخرج عن الإيمان ، لابكفر دون كفر ، فإن خلاف المعتزلة والخوارج للجمهور في مرتكب الكبيرة واقع في الكفر المخرج عن الإيمان .

وقد تبين مما ذكرنا أنه لاإشكال في قوله : ولايكفر صاحبها الخ على تقدير تحقيقه أيضا فإن تقدير تحقيقه لايوجب أن يكون المراد بالتكفير ههنا التكفير بكفر دون كفر ولا أعم منه . كيف والبخاري يقصر التكفير ههنا على ارتكاب الشرك ، والتكفير بكفر دون كفر ليس مقصورا عليه عنده أيضا ؟

رابعا : إن قوله : فإن موجبه أن يجوز الخ فيه أن ما ذكره ليس موجب تقدير تحقيقه ، والدليل عليه ماقد تقدم من أن البخاري قد حصر التكفير في ارتكاب الشرك .

خامسا : إنه لاحاجة إلى قوله : والجواب عندي الخ إذ لا إشكال أصلا كما حققنا .

سادسا : إن قوله : فأينما حكم القرآن والحديث الخ فيه أنه إذا حكم القرآن والحديث على التكذيب مثلا بكونه كفرا جاز وساغ لنا إطلاق الكفر عليه ولانحتاج إلى التقييد بقولنا : على طريق كفر دون كفر . وله أن يقول : إن المراد بالكفر في جانب الشرط هو الكفر دون كفر .

سابعا : إن قوله : ووجه الإشارة الخ مع كونه غير محتاج إليه لايخلو عن نظر فتأمل .

٣٥٧ - **قال** : وعندي شرح آخر أيضا : وهو أنه لايكفر صاحبها لأن المتبادر من إطلاق الكفر هو كفر الخلود ، فيمنع عن إطلاقه دفعا لهذا التوهم . اهـ (ج١

ص١١٨)

يقول : لامساغ لهذا الشرح لأن الكفر المنفي في ترجمة الباب هو الكفر المخلد في النار لما قد عرفت . على أن مذهب المحدثين والسلف جواز إطلاق الكفر على المعاصي ، وإطلاق الإيمان على الطاعات . وقدأشار المصنف - رحمه الله تعالى - إلى الأول في الباب السابق ، فلا توهم عندهم حتى يدفع بمنع الإطلاق كما توهمه صاحب الفيض .

٣٥٨ - **قال** : وله شرح ثالث أيضاً : وهو يبني على ما أخرجه الهيثمي في الزوائد عن ابن عباس - رضي الله تعالى عنه - أنه عد عدة أشياء - إلى قوله : إذا لم يتكرر منه ذلك الفعل . اهـ (ج١ ص١١٨ - ١١٩) .

يقول : إن هذا الشرح أيضاً مبني على أن المراد بالكفر في الباب هو كفر دون كفر ، وقد عرفت ما فيه . وما نقله عن ابن عباس فلم أجده حتى الآن نعم قال الحافظ ابن كثير : وقال عبدالرزاق أيضاً : أخبرنا معمر عن ابن طاؤوس عن أبيه قال : سئل ابن عباس عن قوله : (ومن لم يحكم) الآية قال : هي به كفر . وقال ابن أبي حاتم : حدثنا محمد بن عبدالله بن يزيد المقري حدثنا سفيان بن عيينة عن هشام بن حجير عن طاءوس عن ابن عباس في قوله : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) قال : ليس بالكفر الذي تذهبون إليه . ورواه الحاكم في مستدركه من حديث سفيان بن عيينة وقال : صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه . انتهى كلام الحافظ ابن كثير - رحمه الله الخبير البصير-

وهو يشعر أن ابن عباس إنما بين معنى الكفر الذي تضمنه قوله تعالى : (فأولئك هم الكافرون) لا أنه منع ونفي إطلاق الكافر علي ذلك العاصي أوالكفر على تلك المعصية . كيف وقد أطلقه الله سبحانه عليه ؟ ثم الكفر إذا أطلق وعرى عن قيد وقرينة يتبادر منه الكفر المخرج عن الملة المخلد في النار ويرشد إلى هذا قول ابن

عباس : ليس بالكفر الذي تذهبون إليه . فما الفرق بين إطلاق الكفر والكافر ؟ وقول ابن عباس في تفسير قوله تعالى المذكور : هي به كفر . يدل على أن الكافر قد يستعمل في ذلك المعنى .

ثم ما ذكره بقوله : انه لايسمى كافرا لأن إطلاق اسم الفاعل على من صدر عنه الفعل مرة الخ في تحققه نظر ظاهر يعرفه كل من تتبع اللغة ومحاورات أهلها ألا ترى أن قوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) الخ وقوله تعالى : (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) . الآية يدلان على وجوب الحد عل من زنى وسرق مرة واحدة عند أهل العرف والشرع ولم يقل أحد ممن يعتد به أن إطلاق السارق والزاني في الآيتين على من فعلهما مرة ليس بلطيف في العرف ، وقس على السارق والزاني إطلاق الفاسق في قوله تعالى : وأولئك هم الفاسقون . فإنه أيضا لا يختص بمن قذف المحصنات مرة بعد أخرى بل يتناوله ، ويتناول من قذف مرة واحدة فإنه أيضا يجلد ثمانين جلدة وويسمى فاسقا . على أن كلامه هذا يدل على أن البحث مقصور على من عصي مرة والأمر ليس كذلك .

٣٥٩ - **قال** : فإن قلت: إن القرآن لم يقل: به كفر بل أطلق لفظ الكافر في قوله: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) قلت : هذا إطلاق على الطائفة - إلى قوله : وإن كان كاذبا . اهـ (ج١ص١١٩)

يقول : لاريب أن الكلام في الأعم ، لا في الشخص فقط . على أن توجيه صاحب الفيض لقول ابن عباس والدارمي الذي ذكره بقوله : أنه لا يسمى الخ يقتضي عدم إطلاق لفظ الكافر على الطائفة أيضا إذا لم يتكرر صدوره عنها وهو كما ترى لأن قوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) أعم يتناول الشخص والطائفة وترك الحكم بما أنزل الله مطلقا سواء أكان الترك مرة أم مرتين أم مرارا فإن معناه : ومن لم يحكم مرة أو مرارا بما أنزل الله شخصا كان من

لم يحكم بما أنزل الله أم طائفة . الخ

ثم جواب صاحب الفيض هذا يستدعي أن ينسد باب أخذ أحكام الشخص من صيغ الجمع والعموم. على أنه لا مضايقة في أن يقال : لعنة الله على الكاذب. وقال إبراهيم ﷺ مخاطباً لأبيه : إني أراك وقومك في ضلال مبين . وقال موسى ﷺ للذي استصرخه : إنك لغوي مبين . وقال تعالى مخاطباً لإبليس : وإن عليك اللعنة . وقال تعالى : بلى قد جاءتك آياتي فكذبت بها واستكبرت وكنت من الكافرين .

٣٦٠ - **قال** : ويمكن أن يكون المصنف - رحمه الله تعالى - أراد منه بيان المسألة فقط بأنه لايكفر العاصي ولم يكن أراد شرح الأحاديث التي ورد فيها إطلاق الكفر على المعاصي وتأويلها بكفر دون كفر . اهـ (ج١ ص١١٩)

يقول : إن كان صاحب الفيض أراد بقوله : أراد منه بيان المسألة الخ أن المصنف - رحمه الله تعالى - أراد من هذا الباب بيان الخ فلا يلائمه قوله : ولم يكن أراد شرح الأحاديث الخ وإن أراد به أنه أراد من الباب المتقدم بيان الخ فلا يناسبه قوله : بأنه لايكفر العاصي . على الإطلاق . والظاهر أنه أراد المعنى الأول .

والحق في هذا المقام ما قال الحافظ من أن محصل الترجمة أنه لما قدم أن المعاصي يطلق عليها الكفر مجازا على إرادة كفر النعمة لاكفر الجحد أراد أن يبين أنه كفر لا يخرج عن الملة خلافا للخوارج الذين يكفرون بالذنوب الخ ثم لامنافاة بين كون باب بيان المسألة وكونه شرحا لحديث أو أحاديث أو تأويلا له أولها . والأظهر أن قوله هذا في جواب الإشكال الذي ذكره بقوله : قوله : ولايكفر صاحبها . على تقدير تحقيقه (كفر دون كفر) مشكل الخ ولك أن تقول : إن صاحب الفيض أراد بقوله : أراد منه بيان المسألة الخ أنه أراد من مجموع كلامه في هذا الباب وفي الباب المتقدم بيان المسألة الخ وفيه تمحل أيضا .

٣٦١ - **قال** : ويحتمل أن يكون أراد من قوله: كفر دون كفر . إفادة التشكيك

فيه وأراد من المعاصي غير ما أطلق عليه الكفر ، والمقصود - إلى قوله : ولايكفر صاحبها لهذا النوع . اهـ (ج١ص١١٩)

اقول : يخالفه الاستدلال بقوله تعالى : (إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) الآية

يقول : إنه قد تقدم أن مذهب المحدثين إطلاق الإيمان على كل طاعة وإطلاق الكفر على كل معصية ، فتنويع صاحب الفيض للمعاصي في باب إطلاق الكفر عليها لايلا ئم مذهب من هو بصدد شرح كلامه .

ثم قوله : ولايكفر صاحبها لهذا النوع . مما لست أحصل معناه من أقواله . ولعل اللفظ: بهذا النوع . بالباء دون اللام . وحاصل هذا الاحتمال قريب من الجواب الأول ، فتدبر وتأمل .

٣٦٢ - **قال** : هذا كله على ما شرحوا به . اهـ (ج١ص١١٩)

يقول : إن صاحب الفيض لم ينسب جوابا من الأجوبة السابقة ولاشرحا من الشروح الخمسة المتقدمة إلى أحد من المجيبين والشارحين باسمه حتى يبحث عن تلك النسبة في مظانها. نعم قال في بعضها : والجواب عندي الخ وعندي شرح آخر أيضا الخ .

٣٦٣ - **قال** : وأما الغرض منه على ما قررت مراده فالصدع بعدم إطلاق الكفر على المعصية - إلى قوله : فكأنه احتراس منه وتصريح بعدم إطلاق الكفر من ارتكاب المعصية . اهـ (ج١ص١١٩)

يقول : وقال صاحب الفيض في شرح الباب السابق مانصه : فالمصنف - رحمه الله تعالى - عندي ليس بصدد تقارب الكفر بالكفر، ولابشرح الأحاديث التي أطلق فيها الكفر على المعصية كما ذهب إليه القاضي ، بل بصدد بيان التنوع فيه . اهـ

وقال قبل : فنوع منه موجب للخلود ونوع آخر للفسوق . وقال في شرح الباب : فأينما حكم القرآن والحديث على أمر بكونه كفرالك جاز إطلاق الكفر عليه على طريق كفر دون كفر . اهـ

والصحيح أن معنى قول المصنف : ولايكفر صاحبها الخ ولايكفر صاحبها بكفر موجب للخلود مخرج عن الملة الخ .

٣٦٤ - **قال** : والشرك أخص من الكفر لأنه الكفر مع عبادة الغير فهو أغلظ أنواعه ، فإنكار الرسالة كفر وليس بشرك وإنما ذكر فيها الشرك - إلى قوله : فوردت الآية ناعية عليهم وإنما المراد الكفر مطلقا . اهـ(ج١ ص١١٩)

يقول : وقال الحافظ : والمراد بالشرك في هذه الآية الكفر لأن من جحد نبوة محمد ﷺ مثلا كان كافرا ولو لم يجعل مع الله إلها آخر ، والمغفرة منتفية عنه بلا خلاف . وقد يرد الشرك ويراد به ماهو أخص من الكفر كما في قوله تعالى : (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين) . اهـ

ولاريب أن إرادة الكفر بالشرك في الآية متجهة ، وأما في كلام البخاري ففيها نوع خفاء لأن المعنى حينئذ : ولايكفر صاحبها بإرتكابها إلا بالكفر . وقول صاحب الفيض : لأنه الكفر مع عبادة الغير . يوهم بظاهره أن عبادة الغير وحدها ليست بكفر ولاشرك ، فتأمل .

٣٦٥ - **قال** : قوله : (وعليه حلة) وفيه مسامحة من الراوي لأن الحلة اسم للثوبين من جنس - إلى قوله : ولأبي داود : فقال القوم : ياأباذر لو أخذت الذي على غلامك فجعلته مع الذي عليك لكانت حلة . اهـ(ج١ ص١٢٠)

يقول : إن صاحب الفيض قد اختار في الجمع بين الروايتين ماذهب إليه صاحب العمدة دون ماذهب إليه الحافظ ، وقال العيني بعد مانقل كلام الحافظ في الجمع : ليس الجمع إلا بالطريق الذي ذكرته ، وماذكره ليس بجمع فإنه نص في

الرواية التي ههنا على حلتين ، وفي رواية الإسماعيلي على حلة واحدة وبالتأويل الذي ذكره يؤول المعنى إلى أن يكون عليه حلة وعلى غلامه حلة باجتماع الجديدين عليه والخلقين على غلامه ، فيعارض هذا رواية الإسماعيلي فإنها تدل على أنها كانت حلة واحدة وكانت عليهما جميعا الخ

وفيه أنه ليس الجمع إلا بالطريق الذي ذكره الحافظ ، وماذكره العيني فليس بجمع فإنه قد نص في رواية البخاري في الباب على حلتين وفي رواية الإسماعيلي على حلة واحدة ، وبالتأويل الذي ذكره العيني يؤول المعنى إلى أن تكون حلة واحدة عليهما جميعا في حالة وحلة واحدة على أبي ذر وحده في حالة أخرى ، ولا يكون في هذه الحالة على علامة حلة كاملة ولا ثوب واحد منها ، فيعارض هذا رواية البخاري في الصحيح ههنا ، فإنها تدل بل تنص على أنه كانت على أبي ذر حلة وعلى غلامه حلة ، فحديث الباب نص في أنه كانت على كل واحد منهما حلة ، فما هو جواب العيني عن هذا فمثله جواب الحافظ عما أورد العيني عليه .

٣٦٦ - **قال** : ولفظ الحديث وإن اقتضي المواساة دون المساواة لكنه حمله على المساواة تشديدا على نفسه . اهـ (ج١ص١٢٠)

يقول : وقال الحافظ : وكان بعد ذلك يساوي غلامه في الملبوس وغيره أخذا بالأحوط وإن كان لفظ الحديث يقتضي اشتراط المواساة لا المساواة . اهـ وقوله هو الأنسب والأحوط ، فإن في المساواة مواساة قطعا دون غير المساواة فإنه قد يكون مواساة ظنا وقد لايكون مساواة أصلا ، فأخذ أبو ذر - رضي الله تعالى عنه - بما يكون فيه العمل بمقتضى الحديث قطعا ويقينا ، وليس الأمر كما زعم صاحب الفيض كيف والتشديد على النفس منهى عنه في الشرع؟

٣٦٧ - **قال** : (سابيت رجلا) والرجل هو عمار بن ياسر - رضي الله تعالى عنه - كان يطعن فيه أن أمه (سمية) أمة والحق أنها لم تكن أمة ، بل اتخذت أمة بالقهر ،

وفي الفتح أنه بلال . اهـ (ج١ ص١٢٠)

يقول : قال الحافظ : قوله (سابيت) في رواية الإسماعيلي (شاتمت) وفي الأدب للمؤلف (كان بيني وبين رجل كلام) وزاد مسلم (من إخواني) وقيل : إن الرجل المذكور هو بلال المؤذن مولى أبي بكر ، و روي ذلك الوليد بن مسلم منقطعا .

وقال أيضا : قوله : (فعيرته بأمه)أي نسبته إلى العار زاد في الأدب (وكانت أمه أعجمية فنلت منها) وفي رواية (قلت له : ياابن السوداء) والأعجمي من لايفصح باللسان العربي سواء كان عربيا أو عجميا . اهـ وصاحب الفيض لم يذكر مأخذ قوله : والرجل هو عمار ابن ياسر الخ .

باب ظلم دون ظلم

٣٦٨- **قال** : فقال الشارحون : معناه أن في الظلم أيضاً مراتب كالكفر فدون عندهم بمعنى أقرب . وأقول : معناه أن ظلماً مغاير لظلم فدون عندي بمعنى غير . وهذا حديث مرفوع في الخارج ومن عادة المصنف - رحمه الله تعالى - أن الحديث إذا لم يكن على شرطه ويكون مثبتاً لمقصوده لأنه يضعه في الترجمة . اهـ (ج١ ص١٢١-١٢٢) .

اقول : لم يقولوا : أقرب . بل قالوا : أدنى . كما في الفتح وعبارته : دون يحتمل أن تكون بمعنى غير أي أنواع الظلم متغايرة ، أو بمعنى الأدنى أي بعضها أخف من بعض ، وهو أظهر في مقصود المصنف . اهـ وقال العيني : ولفظة دون إما بمعنى غير يعني أنواع الظلم مختلفة متغايرة ، وإما بمعنى الأدنى يعني بعضها أشد في الظلمية وسوء عاقبتها اهـ .

يقول : إن كلام الحافظين الذي ذكره شيخنا - حفظه الله تعالى - يدل على أن لفظة دون إذا جعلت بمعنى الأدنى تدل على أمرين أحدهما أن الظلم أنواع ، والثاني

أن بعضها أخف أو أشد من بعض بخلاف ما إذا جعلت بمعنى غير فإنها حينئذ تدل على الأمر الأول فقط .

ثم قول صاحب الفيض : وهذا حديث مرفوع في الخارج الخ وهم عجيب وغفلة بديعة ، وليت شعري كيف خفي عليه مثل هذا ؟ وقد قال صاحب الفتح : وهذه الجملة لفظ حديث رواه أحمد في كتاب الإيمان من حديث عطاء ، ورواه أيضاً من طريق طاءوس عن ابن عباس بمعناه وهو في معنى قوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله) الآية فاستعمله المؤلف ترجمة واستدل له بالحديث المرفوع . وقال صاحب العمدة : وهذا لفظ أثر رواه أحمد في كتاب الإيمان من حديث عطاء بن أبي رباح وغيره أخذه البخاري ووضعه ترجمة ، ثم رتب عليه الحديث المرفوع اهـ . والفتح والعمدة كانا بمرأى عينيه صباح مساء ، وكان يدرسهما ليل نهار .

نعم لو قال : وهذا حديث مقطوع أو موقوف في الخارج ، ومن عادة المصنف أن قول صاحب أو تابع إذا كان مناسباً لمقصوده يضعه في الترجمة ، ويستدل له بآية من القرآن أو حديث مرفوع إلى النبي ﷺ . لكان له وجه ما .

٣٦٩- **قال** : وعندي ما اختاره الخطابي - رحمه الله تعالى - أظهر لأنه يبني على حمل كلامهم على ما هو المعروف بينهم بخلاف شرح الحافظ الخ (ج١ ص١٢٢) .

يقول : لا دليل لقول الخطابي : كان الشرك عند الصحابة أكبر من أن يلقب بالظلم ، فحملوا الظلم في الآية على ما عداه - يعني من المعاصي - فسألوا عن ذلك ، فنزلت هذه الآية. ولا لكون تناول الظلم وشموله الكفر والشرك خلاف المعروف المتعارف عند الصحابة ، وما ذكره صاحب الفيض لاينهض دليلاً على هذا ولا على ذلك ، فتدبر .

على أنه يرد على ما اختاره الخطابي وجعله صاحب الفيض أظهر ما ذكره هو بقوله : إذا كان الظلم مشهوراً عندهم فيما وراء الكفر ، والمشهور في الشرك

والكفر الخ وجواب صاحب الفيض عنه بقوله : إذا كان الله هو المتكلم والرسول الخ لايخلو عن تعسف ، بل ينبئ عن عجز المجيب به عن التوجيه وبيان النكتة ، وإظهار السر المكنون في ذلك الأسلوب ، ويشعر بأنه قد سعى للتفصي عنه بحمل كلام السائل على غير مراده فتأمل .

٣٧٠- قال : وقال آخر : إن اللبس يقتضي اتحاد المحل فإن الشيء لايختلط مع شيء آخر عند تغاير المحل - إلى قوله : ثم رأيت في كلام السبكي أن تفسير النبي ﷺ بالشرك مأخوذ من قوله : ولم يلبسوا . كما مر عن شيخنا . اهـ (ج١ ص١٢٣)

أقول : لايتصور جمع الكفر بمعنى جحود ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتصديق به في قلب أحد أبدا سواء سمي التباسا أو اختلاطا .

يقول : قد تقدم تحقيق أن محل الإيمان ماذا ، فتذكره . ثم تخصيص الاختلاط بما يكون فيه الاجتماع حقيقة ، والالتباس بما يكون فيه الاجتماع توهما وشبهة لاتساعده اللغة العربية . نعم قد يستعملان في ذلك تارة وفي هذا أخرى .

وقال صاحب روح المعانى في تفسير الآية : (ولم يلبسوا) أى لم يخلطوا الخ وقال الحافظ : قوله : (ولم يلبسوا) أى لم يخلطوا تقول : لبست الأمر بالتخفيف ألبسه بالفتح في الماضي والكسر في المستقبل أى خلطته ونحوا من هذا قاله العيني في العمدة .

ثم جعل تفسير النبي صلى الله عليه وآله وسلم لقوله تعالى : بظلم . بقوله : بشرك . مستندا إلى لفظ اللبس لايخلوعن نظر ولايحتاج على هذا التقدير إلى توجيه قول الخطابي بما ذكره صاحب الفيض من قبل .

٣٧١ - قال : وعندي يمكن أن تكون هذه الترجمة مأخوذة من مجموع قوله تعالى : (ظلمات بعضها فوق بعض) - إلى قوله : فالمصنف - رحمه الله تعالى - لعله نظر إلى هذه وترجم بظلم دون ظلم . اهـ (ج١ ص١٢٣)

يقول : سياق جامع البخاري الصحيح أن المصنف عقد باب ظلم دون ظلم ، وأثبت ذلك بالحديث الذي أخرجه في الباب وأما ما ذكره صاحب الفيض بقوله : يمكن الخ ولعله الخ فمع أنه احتمال محض وترج بحت ليس إليه أدنى إشارة في الكتاب . ثم كلامه هذا يدل على أن لفظة دون في قوله : ظلم دون ظلم بمعنى الأقرب والأدنى وقد قال قبل : فدون عندي بمعنى غير . اهـ

٣٧٢ - **قال** : ثم اعلم أنه يعلم من سياق البخاري أن قوله : (إن الشرك لظلم عظيم) نزل بعد قوله : (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) الخ مع أن الأمر بالعكس - إلى قوله : فهذا توسع في البيان لاغير . اهـ (ج١ص١٢٣)

يقول : إن سياق حديث البخاري في الباب يأبي هذا الجواب . ثم معلوم أن بين قول الراوي ههنا : فأنزل الله (إن الشرك لظلم عظيم) وبين قول القائل منهم : كأنها نزلت الآن . فرقا عظيما ، فالقياس مع الفارق ، فتدبر

٣٧٣ - **قال المحشى** : هذا غاية تقرير الكلام ، ولم أجد لإيضاحه غير هذه الألفاظ ، وهو واضح في الهندية بلاتجشم ، فإن معناه (رلنا) لا (ملنا) ومن كان يعرف اللغة يعرف الفرق بينهما . اهـ (ج١ص١٢٣)

يقول : إن كان أحد يعتقد أن الفرق بين (رلنا) و (ملنا) في الهندية هو الفرق الذي أقامه بين الالتباس والاختلاط يعني أن الأول مايكون فيه الاجتماع توهما وشبهة ، والثاني مايكون فيه الاجتماع حقيقة فقد أبعد النجعة ، فتفكر ولا تضل بعد الخطأ سبيل الرجعة .

باب علامة النفاق

٣٧٤ - **كذا قال** صاحب الفيض ، والذي في الفتح والعمدة هو باب علامات المنافق، وقال الحافظ : ولهذا ترجم بالجمع . ولم يذكر أحد من الحافظين العسقلاني والعيني نسخة الإفراد ، فتدبر .

٣٧٥ - **قال** : ولا إشكال فيه على تحقيق الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - فإنه يمكن أن توجد في المؤمن خصائل النفاق ، بل خصائل الكفر - إلى قوله : حتى يصير له كالعلم كما مر . اهـ (ج١ص١٢٤)

يقول : إن فيه لنظرا أما أولا فلأنه لاإشكال فيه أيضا على مذهب المحدثين وتحقيقهم، وبين تحقيقهم وتحقيق الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - فرق قد سبق تفصيله .

وأما ثانيا فلأن تحقق العلامة يستلزم تحقق المعلم عليه ظنا وإلا فلا فائدة في جعلها علامة وأمارة قال في مسلم الثبوت : ثم الدليل مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري كالعالم، وقد يخص بالقطعي ويسمى الظني أمارة. اهـ

وأما ثالثا فلأن هذا تدقيق لايقاوم حكم الحديث ، فإن الحديث قد حكم بكون من تحققت فيه الأربع منافقا ، فليس لأحد من المسلمين أن يقول : فمن تحققت فيه هذه لايحكم عليه بالنفاق . إلا خطأ -

وأما رابعا فلأن قوله : بل يقال : فيه خصلة من النفاق . حكم من تحققت فيه واحدة من الأربع ، والعلامة هي مجموع الأربع ، فاستعمال كلمة بل ليس على موضعه وأما قول البخاري: باب علامات الخ فمحمول على اللغة فإن الاستلزام ليس بمأخوذ في معنى العلامة عند أهل اللغة .

وأما خامسا فلأن قوله: ولأن قيام المبدأ الخ - ولو سلم - لاينهض دليلا لما ذكره لأن الكلام فيما عند الشرع وعند أهل الشرع ، لافيما عند الأدباء ، وقد تقدم مافيه مفصلا فتذكره.

وأما سادسا فلأن قوله : وهي تتقدم الخ يشعر سياقه وسباقه ولحاقه بأن لفظة لاقد سقطت من أول تتقدم وكان في الأصل : وهي لاتتقدم الخ ثم قوله : مالم يعتاد به . ليس على قاعدة اللغة التي يعرفها من له أدنى مسكة بالفنون العربية .

٣٧٦ - **قال** : وبعضهم قسم النفاق إلى عملي واعتقادي كما فعله البيضاوي في شرح مصابيح السنة . قلت : دعه فإن النفاق أمر واحد - إلى قوله : وأما الثاني فكما ترى اليوم كثيرا من المسلمين . اهـ (ج١ص١٢٤)

اقول : إن قوله : وهو العمل بخلاف الاعتقاد أوالاعتقاد بخلاف العمل . ليس بشئ فإنهما - أى المعطوف والمعطوف عليه بكلمة أو - شئ واحد .

يقول : ولك أن تقول : إن كلمة أو ههنا للتخيير والتسوية يعني إن شئت عبرت عنه بقولك هذا ، وإن شئت عبرت عنه بقولك ذاك فلا فرق بينهما فإنهما سواء لكن قوله بعد : أما الأول فكالمنافقين في زمنه ﷺ وأما الثاني فكما ترى اليوم كثيرا من المسلمين. يأبي التوحيه المذكور ، ويؤيد التقسيم ويرد قوله قبل : فإن النفاق أمر واحد .

وقال الحافظ : والنفاق لغة مخالفة الباطن للظاهر ، فإن كان في اعتقاد الإيمان فهو نفاق الكفر ، وإلا فهو نفاق العمل ، ويدخل فيه الفعل والترك وتتفاوت مراتبه . وقال في أثناء بيان الأجوبة عن الإشكال المتقدم ذكره : وقد قيل في الجواب عنه : إن المراد بالنفاق نفاق العمل كما قدمناه ، وهذا ارتضاه القرطبي . وقال بعد بيان الأجوبة مالفظه : وأحسن الأجوبة ما ارتضاه القرطبي . اهـ

واعترض عليه العيني بقوله : الألف واللام في المنافق لايخلو إما أن تكون للجنس أو للعهد فإن كانت للجنس يكون على سبيل التشبيه والتمثيل ، لا على الحقيقة وإن كانت للعهد يكون من منافق خاص بعينه أو من المنافقين الذين كانوا في زمنه عليه السلام على ماذكرنا . اهـ

وفيه نظر ظاهر ولايذهب عليك أن العيني وإن اعترض على القرطبي ههنا ما اعترض لم ينكر تقسيم النفاق كصاحب الفيض بل قال : وجه المناسبة بين البابين أن الباب الأول مترجم على أن الظلم في ذاته مختلف وله أنواع وهذا الباب أيضا

مشتمل على بيان أنواع النفاق الخ وقال بعد كلام له في بيان معنى النفاق : والحاصل أن المنافق هو المظهر لما يبطن خلافه ، وفي الاصطلاح هوالذي يظهر الاسلام ويبطن الكفر ، فإن كان في اعتقاد الإيمان فهو نفاق الكفر وإلا فهو نفاق العمل ، ويدخل فيه الفعل والترك ، وتتفاوت مراتبه قلت : هذا التفسير تفسير الزنديق اليوم - إلى آخر القسم الثاني عشر .

واعلم أن قوله : وفي الاصطلاح هوالذي يظهر الإسلام ويبطن الكفر . ليس من لفظ الحافظ حتى يرد ما أورد من أنه تفسير للزنديق مع أن لك أن تقول : إن الزنديق من المنافقين . وهو مقصود العيني أيضا ، ومايورد من أن تقسيم النفاق إلى نفاق الكفر ونفاق العمل بعد تفسير المنافق بقوله : وهوالذي يظهر الإسلام ويبطن الكفر . من باب تقسيم الشئ إلى نفسه وإلى غيره ، وأما لفظ الحافظ الذي لايرد عليه شئ من الإيرادين فقد ذكرناه قبل فارجع إليه .

٣٧٧ - **قال** : والفرق بين الوعد والعهد أن الوعد يكون من طرف والعهد من طرفين . اهـ (ج١ص١٢٤)

أقول : والفرق بين الوعد والعهد ههنا يعرف من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: إذا وعد أخلف ، وإذا عاهد غدر . فإن الغدر ضد وعد الأمن وأما الإخلاف فهو أعم .

٣٧٨ - **قال** : قوله : (من كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق) يدل صراحة على تحقيق الحافظ ابن تيمية من أنه يوجد في المسلم أشياء الكفر . اهـ (ج١ص١٢٥)

يقول : إن هذه الدلالة موقوفة على كون خصال النفاق المذكورة في الحديث من أشياء الكفر ، وكون النفاق المذكور فيه كفرا ، وفيه أن الكفر الذي يجتمع مع الإيمان عند الحافظ ابن تيمية والمحدثين هو كفر دون كفر ، وكون كل واحدة من

خصال النفاق المذكورة فسقا معلوم فلا توقف ، والحل أن من منع اجتماع أشياء الكفر مع الإيمان ومن قال بالتوقف زعما أن المراد بالكفر في أشياء الكفر هو الكفر المخرج عن الإيمان والملة .

باب قيام ليلة القدر من الإيمان

٣٧٩ - قال : قوله : إيمانا واحتسابا . واعلم أن الإحتساب كثيرا ما يستعمل في الأحاديث - إلى قوله : فنبه على أنه وإن كان أمرا سماويا إلا أنه توفرلها الأجر أن تصبر وتحتسب . اهـ (ج١ص١٢٥)

أقول : الاحتساب هو إخلاص النية فقط، والفرق بين النية وإخلاصها واضح، وهوالمراد بذكر الاحتساب لأن مجرد النية غير كاف للأجر . والظاهر أن قوله ﷺ : ولتحتسب . تاكيد لقوله ﷺ : ولتصبر . لأن الصبر إذا كان بحكم الشرع يحصل فيه الاحتساب .

يقول : قال الحافظ في شرح قوله ﷺ : من صام رمضان إيمانا واحتسابا . مالفظه : والمراد بالإيمان الاعتقاد بحق فرضية صومه وبالاحتساب طلب الثواب من الله تعالى وقال الخطابي : احتسابا أى عزيمة وهو أن يصومه على معنى الرغبة في ثوابه طيبة نفسه بذلك غير مستثقل لصيامه ولامستطيل لأيامه .

وقال في كتاب صلاة التراويح من الفتح : قوله : (إيمانا) أى تصديقا بوعد الله بالثواب عليه (واحتسابا) أى طلبا للأجر لالقصد آخر من رياء أونحوه . اهـ

وقال العيني : قوله : (إيمانا) أى تصديقا بأنه حق وطاعة . قوله : (واحتسابا) أى إرادة وجه الله تعالى لا الرياء ونحوه فقد يفعل الإنسان الشئ يعتقد أنه صادق لكن لايفعله مخلصا ، بل لرياء أوخوف أونحو ذلك . ويقال : احتسابا . أى حسبة لله تعالى يقال : احتسبت بكذا أجرا عند الله تعالى والاسم الحسبة وهي

الأجر. وفي العباب : احتسبت بكذا أجرا عند الله تعالى أى اعتددته أنوى به وجه الله تعالى ، ومنه قوله عليه السلام : من صام رمضان إيمانا واحتسابا . الحديث ، واحتسبت عليه كذا أى أنكرته عليه قاله ابن دريد ، ومنه محتسب البلد . اهـ

وقال في القاموس : والحسبة بالكسر الأجر واسم من الاحتساب ج كعنب واحتسب عليه أنكرو منه المحتسب وفلان ابنا أو بنتا إذا مات كبيرا فإن مات صغيرا قيل : افترطه . واحتسب بكذا أجرا عند الله اعتده ينوي به وجه الله وفلانا اختبر ما عنده . اهـ بحذف

وقد علم مما ذكرنا أن المراد بالإيمان في حديث الباب وأمثاله هو الإيمان اللغوي أى التصديق ، لاالإيمان الشرعيأى مجموع أفعال القلب واللسان والجوارح ، وقد صرح بذلك العيني حيث قال : ليس المراد من لفظة إيمانا هو الإيمان الشرعي وإنما المراد هو الإيمان اللغوي وهو التصديق كما فسرناه الآن والترجمة غير مترتبة عليه . اهـ فلا يرد أن الكل شرط وجزءه مشروط .

على أن ليس في هذا الحديث مايدل على أن الإيمان شرط ، وإنما فيه أن غفران ماتقدم من ذنبه يترتب على قيام ليلة القدر إيمانا واحتسابا فقوله : إن اشتراط الإيمان ظاهر الخ بالنظر إلى حديث الباب كما ترى .

مع أن لنا أن نقول : إن المراد بالإيمان ههنا مجموع أفعال القلب واللسان والجوارح سوى القيام أوالصيام فلايلزم تأخر الجزء عن الكل ولاتقدمه على الجزء وأن نقول : إن المراد المجموع بلا استثناء والفرق بالحيثية فلايلزم واحد من المحذورين لاتقدم الكل وتأخر الجزء ولاعدم ترتب الترجمة .

ثم أول كلامه هذا أن الاحتساب به يحصل الأجر ، وآخره أن الاحتساب به يحصل الأجر الموفور والأجر الزائد .

٣٨٠ - **قال** : فالمراد منه توفير النية واستحضارها وإشعارالقلب بها في تلك

المواضع فهو مرتبة علم العلم دون العلم - إلى قوله : وبعده لاتجب عليه نية أخرى لتحصيل الثواب . اهـ (ج١ص١٢٦)

أقول : وليس المراد استحضار النية ، بل إخلاص النية أى إرادة الغاية التي أمر الشارع أن يقصدها المكلف بالفعل إذا أراد منه ثوابا .

يقول : إن قول صاحب الفيض هذا وقوله الذي نقلناه قبل يدلان دلالة صريحة على أن المراد بالاحتساب استحضار النية وإشعار القلب بها في تلك المواضع وقد فرع على ذلك المراد قوله : هو مرتبة علم العلم دون العلم . ويظهر منه أن النية عنده علم والاحتساب علم العلم .

وقد علمت أن النية من الإرادات وليست من العلوم ، وأن الاحتساب معناه الإخلاص أو الاعتداد بالعمل مع نية ابتغاء وجه الله ورضاه وهو أمر وراء علم العلم وأما قوله : وقد مر مني الخ قد تقدم مافيه في أوائل الكتاب فتذكره وارجع إليه .

ثم اعلم أن شيخنا - حفظه الله تعالى - قد أراد ههنا بالنية معناها اللغوي ولذا أضاف الإخلاص إليها إلا أن يقال : إن الإضافة بيانية . فيتجه حمل النية على معناها الشرعي ، لكن فيه نظر بعد .

٣٨١ - **قال** : وهذا الشرح أخذته من حديث (مسند أحمد) «من هم بحسنة كتب له عشر حسنات إذا أشعر به قلبه وحرص الخ» - إلى قوله : إلا أن في الاحتساب معنى ليس فيها . اهـ (ج١ص١٢٦)

يقول : إن حديث مسند أحمد الذي ذكره صاحب الفيض - إن ثبت كونه قابلا للاحتجاج- لايدل على أن الاحتساب معناه استحضار النية وتوفيرها وإشعار القلب بها في تلك المواضع ، ولاعلى أن ذلك المعنى هوالمراد في حديث الباب وأمثاله ، ولاعلى أن الاحتساب مرتبة علم العلم لاصريحا ولاكناية ولاحقيقة ولامجازا ولامطابقة ولاتضمنا ولا التزاما . ثم إشعار الرجل قلبه بالعمل يكون

قبل النية ، والنية تكون بعد العلم والإشعار والشعور ، فتدبر وسل التوفيق من الله الغفور الشكور .

باب الجهاد من الإيمان

٣٨٢ - **قال** : قوله : (إيمان بي وتصديق) الخ وهذا تنوين في المسند إليه فلا تخلو عن فائدة ، وإنما الخلاف في تنوين المسند كما مر فتفيد التبعيض وتدل على أن إيمانا دون إيمان . اهـ (ج١ ص١٢٦)

يقول : قد تقدمت مسألة تنوين المسندين والطرفين فتذكرها . وقد جعلواتنوين التنكير أربعة أنحاء تنوين التقليل والتكثير والتعظيم والتحقير ، ومن المعلوم أن بين التقليل والتبعيض فرقا بينا .

ثم سياق كلامه أن دون في قوله : إيمانا دون إيمان بمعنى الأدنى وأنت خبير بأن الباب ليس معقودا للإيمان دون إيمان ، وإنما عقد لإثبات أن الجهاد من الإيمان أى هو شعبة من شعبه . ولقائل أن يقول : إن التنوين ههنا للتعظيم أو التكثير أو لكليهما .

٣٨٣ - **قال** : (وتصديق برسوله) إن كان بأو العاطف فالغرض أنه لا فرق بين الإيمان والتصديق ههنا إلا باعتبار المتعلق ، وهو الله في الإيمان والرسول في التصديق بخلاف ما إذا كان بالواو العاطف . اهـ (ج١ ص١٢٦) .

يقول : قال الحافظ : قوله : (وتصديق برسلي) ذكره الكرماني بلفظ (أو تصديق) ثم استشكله وتكلف الجواب عنه ، والصواب أسهل من ذلك لأنه لم يثبت في شيء من الروايات بلفظ (أو) . اهـ وقال العيني : وقال الكرماني : أو تصديق . وفي بعض النسخ : وتصديق . بالواو الواصلة وهو ظاهر . قلت : لم أقف على من ذكر هذا رواية . اهـ .

وقد قال صاحب الفيض قبل في شان الكرماني وشرحه : وهذا الشرح أقدم

من فتح الباري إلا أن مصنفه ليس بمحدث فيأتي فيه بحل اللغة فقط ويكثر الأغلاط في فن الحديث كما فعله علي القاري في شرح المؤطا الخ ثم ما جعله ههنا من مدلول أو و واو العطف ليس من مدلولهما . وقوله : (وتصديق برسوله) فيه أن في الحديث : وتصديق برسلي .

٣٨٤- **قال** : قال الشيخ الأشعري : إن التصديق كلام نفسي . وهو قوي أيضاً لأن الشريعة جعلت غاية القتال قول لا إله إلا الله فقال ﷺ - إلى قوله : فإذا قال النفس بتلك الكلمة تبعه اللسان وأقربها . اهـ (ج١ ص١٢٦) .

يقول : إن حديث : أمرت أن أقاتل الناس الخ لايدل على كون التصديق كلاماً نفسياً لأن كل قول باللسان لايكون مبدأه الكلام النفسي كما نشاهد فيمن قال لا إله إلا الله حذراً من القتل أو مخادعة أو لغرض آخر دون الإخلاص ، وفيه ما فيه . سلمنا أن كل قول باللسان مبدأه الكلام النفسي لكن نقول : لايثبت بهذا القدر أن التصديق كلام نفسي .

ثم قد ذكر النبي ﷺ في الحديث المذكور مع قول لا إله إلا الله إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وجعل هذه الثلاثة غاية القتال ، فهل يقال : إن التصديق عبارة عن قول لا إله إلا الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ؟ لأن النبي ﷺ قد جعل الثلاثة إيماناً . أو يقال : إن إقام الصلاة وإيتاء الزكاة كلام نفسي كالقول ؟

ولك أن تقول : إن النبي صلي الله عليه وآله وسلم قد جعل القول غاية للقتال ولم يجعله إيمانا . وعلى تقدير التسليم نظرا إلى أدلة أخرى تدل على أن القول من الإيمان فما الدليل على أن الإيمان في الشرع اسم للتصديق فقط ؟

ثم اعلم أنه إذا أريد بالقول في الحديث قول النفس لم يتأت جعله غاية للقتال ، وقول اللسان ليس لازما لقول النفس ، وإرادة قول اللسان بقول النفس مصير إلى المجاز من غير داعية بل قوله : فإذا قال النفس بتلك الكلمة تبعه اللسان وأقربها .

يمنع تلك الإرادة . هذا وقد تقدم الكلام في كون التصديق كلاما نفسيا فارجع إليه .

٣٨٥ - **قال** : (من أجرأو غنيمة) قيل : إن أولايناسب ههنا - إلى قوله : ونظيره ما قرره الطحاوي الخ (ج١ص١٢٦-١٢٧)

أقول : والظاهرأن لفظة أو لمنع الخلو أولمنع الجمع أوكليهما .

٣٨٦ - **قال** : والذي عندي هو أن أوليست لبيان التنافي بين المعادلين بل جئ بها لإفادة أن الإيمان شئ آخر والكسب شيء آخر - إلى قوله : بل لانتفاء الإيمان وكسب الأعمال جميعا ولانزاع فيه . اهـ (ج١ص١٢٧)

أقول : والجواب الصحيح أن معنى الآية لاينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل ولاكسبها إن لم تكن كسبت في إيمانها خيرا ، فليس في الآية نفي نفع الإيمان بدون الكسب . وكلمة أولمنع الخلو فالإشارة في العبارة إلى هذا فتأمل .

يقول : إن الذي عند صاحب الفيض يرجع إلى أن لفظة أو في الآية بمعنى الواو وكذا ماذكره شيخنا - حفظه الله تعالى - بقوله : والجواب الصحيح الخ إلا قوله : وكلمة أولمنع الخلو الخ

والمناسب أن يجاب عن استدلال الزمخشري بالآية بإبقاء لفظة أو على حقيقتها. ثم في جواب صاحب الفيض أنه لامعنى لنفي كسب الأعمال مع نفي الإيمان فإن نفي الإيمان نفي لنفع كسب الأعمال . والذي أختاره هو أن النفع لنفس آمنت قبل كسبت في إيمانها خيرا أم لم تكسب، لا لغيرها .

واعلم أن قول شيخنا - حفظه الله تعالى - : وكلمة أو لمنع الخلو الخ إنما صدر عنه بعد مطالعة قولي هذا في شأن جواب صاحب الفيض .

باب الدين يسر

٣٨٧ - **قال** : يريد أن الإيمان بعد كونه كاملا بجميع أجزاءه ينقسم إلى العسر واليسر الخ (ج١ ص١٢٧)

يقول : إن البخاري قد قال : باب الدين يسر . وأخرج فيه حديثا فيه قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم : إن الدين يسر . وليس فيه أدنى إشارة إلى انقسامه إلى العسر واليسر . كيف وقد قال الله تعالى : وماجعل عليكم في الدين من حرج . وقال : يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر . وقال : مايريد الله ليجعل عليكم من حرج . وقال : يريد الله أن يخفف عنكم .

٣٨٨ - **وقال** : وقال : إن قوم نمروذ كان صابئيا . اهـ (ج١ ص١٢٨)

أقول : كانوا صابئين .

٣٨٩ - **قال** : ففسر قوله : من آمن بالله واليوم الآخر الخ (ج١ ص١٢٨)

أقول : لعل الأصل ففسر قوله : إن الذين آمنوا الخ

باب الصلاة من الإيمان وقول الله تعالى : وما كان الله ليضيع الخ

٣٩٠ - **قال** : إن عند ههنا للزمان ، والمراد من البيت هو بيت الله والمعنى أن صلاتكم إلى بيت المقدس لم تضيع عند كون البيت قبلة . اهـ (ج١ ص١٣٢)

يقول : إن سياق ألفاظ البخاري يأبي ذلك المراد فإنه قد قال في تفسير قوله تعالى : إيمانكم . مالفظه : يعني صلاتكم عند البيت . إلا أن يقال : إن عند البيت في كلام البخاري متعلق بقوله : ليضيع . ثم فيه احتياج إلى الحذف مع كونه خلاف الأصل ومستغنى عنه ههنا باختيار ماذكره الحافظ لكن فيه أن الإشكال في الصلوات

التي صليت إلى بيت المقدس فقط .

٣٩١ - **قال** : والأصل أن الذبيح اثنان - إلى قوله : ثم البيت قبلة إلى الأبد . اهـ (ج١ ص١٣٢-١٣٣)

يقول : إن أكبر ما ذكر في هذا البحث الأنيق أربعة أمور الأول أن الذبيح اثنان إسحاق عليه السلام ، وقرب به في بيت المقدس ، فكانت قبلة لبني اسرائيل .

وإسماعيل عليه السلام ، وقرب به في بيت الله ، فجعل قبلة لبنيه . والثاني أن بيت الله وبيت المقدس كليهما قبلتان على السوية إلا أنهما كانا قبلتين على تقسيم البلاد . والثالث أن حاله في الاستقبال يشبه بحاله ليلة المعراج الخ والرابع أن بيت الله كالديوان الخاص ، وبيت المقدس كالديوان العام الخ .

وفي الأول أن كون إسحاق ـ عليه السلام - ذبيحا لم يثبت ، وذكر هذا في التوراة المحرفة ليس بدليل قال شيخنا - حفظه الله تعالى - : وجاء ذكر ذبح إسحاق في التفاسير كتفسير ابن كثير وغيره . اهـ ونحن نكتفي بذكر ما في تفسير الحافظ ابن كثير في هذا المقام .

فهاك نصه بلفظه : قال الله تعالى : (فبشرناه بغلام حليم) وهذا الغلام هو إسماعيل- عليه السلام - فإنه أول ولد بشر به إبراهيم - عليه السلام - وهو أكبر من إسحاق - عليه السلام - باتفاق المسلمين وأهل الكتاب ، بل في نص كتابهم أن إسماعيل - عليه السلام - ولد ولإبراهيم - عليه الصلاة و السلام - ست وثمانون سنة ، وولد إسحاق وعمر إبراهيم - عليه الصلاة والسلام - تسع وتسعون سنة ، وعندهم أن الله تبارك وتعالى أمر إبراهيم أن يذبح ابنه وحيده وفي نسخة أخرى بكره فأقحموا ههنا كذبا وبهتانا إسحاق .

ولايجوز هذا لأنه مخالف لنص كتابهم ، وإنما أقحموا إسحاق لأنه أبوهم ، وإسماعيل أبوالعرب ، فحسدوهم فزادوا ذلك وحرفوا وحيدك بمعنى الذي ليس

عندك غيره فإن إسماعيل كان ذهب به وبأمه إلى مكة وهو تأويل وتحريف باطل فإنه لايقال وحيدك إلالمن ليس له غيره . وأيضا فإن أول ولد له من العزة ماليس لمن بعده من الأولاد ، فالأمر بذبحه أبلغ في الابتلاء والاختبار .

وقد ذهب جماعة من أهل العلم إلى أن الذبيح هو إسحاق وحكي ذلك عن طائفة من السلف حتى نقل عن بعض الصحابة - رضي الله عنهم - أيضا ، وليس ذلك في كتاب ولاسنة، وماأظن ذلك تلقى إلا عن أحبار أهل الكتاب وأخذ ذلك مسلما من غير حجة ، وهذا كتاب الله شاهد ومرشد إلى أنه إسماعيل فإنه ذكر البشارة بغلام حليم وذكر أنه الذبيح ثم قال بعد ذلك : (وبشرناه بإسحاق نبيا من الصالحين) ولما بشرت الملائكة إبراهيم بإسحاق قالوا : (إنا نبشرك بغلام عليم) وقال تعالى : (فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب) أى يولد له في حياتهما ولد يسمي يعقوب ، فيكون من ذريته عقب ونسل وقد قدمنا هناك أنه لايجوز بعد هذا أن يؤمر بذبحه وهو صغير لأن الله قد وعدهما بأنه سيعقب ويكون له نسل فكيف يمكن بعد هذا أن يؤمر بذبحه صغيرا . وإسماعيل وصف ههنا بالحليم لأنه مناسب لهذا المقام . اهـ وقوله : أن يؤمر بذبحه صغيرا . في النسخة التي بيدي : ألا يؤمر الخ وإنما صحح نظرا إلى السياق والسباق . هذا

ثم إن الأمر الأول من الأمور الأربعة المذكورة يدل على أن بيت المقدس قبلة لبني إسرائيل وإن كانوا في مكة ، وأن بيت الله قبلة لبني إسماعيل ولو كانوا في بيت المقدس ، فعلى هذا هما كانا قبلتين على تقسيم القبائل والشعوب ، والأمر الثاني نص صريح في أنهما كانا قبلتين على تقسيم البلاد .

ويضعف أيضا قول تقسيم البلاد ما قال ابن عباس وغيره في شان الجهة التي كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يتوجه إليها للصلاة وهوبمكة من أنه كان يصلي إلى بيت المقدس لكنه لايستدبر الكعبة الخ وقد صححه الحاكم وغيره من حديث

ابن عباس ، وانظر الفتح والعمدة .

وكذا الأمر الثالث والأمر الرابع لايخلوان عن نظر ظاهر على من تأمل شأن المعراج وحال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليلة المعراج ، وحاله صلى الله عليه وآله وسلم في استقبال القبلتين وبحث وفتش عن حال القبلتين وشأن الديوانين ، فتدبر .

٣٩٢ - **قال** : واعلم أن إطلاق الإيمان على الصلاة ليس من باب إطلاق الكل على الجزء كما قال بعضهم ، بل لأن صلواتهم إلى بيت المقدس في ستة عشر أوسبعة عشر شهرا إن ضاعت كلها فكأنه ضاع إيمانهم الخ (ج ١ ص ١٣٣)

يقول : إن بحث إطلاق الإيمان على الصلاة وغيرها من أى باب أمن باب إطلاق الكل على الجزء أم باب السراية قد تقدم مفصلا فارجع إليه . ثم قوله هذا يرشدك إلى أن ضياع الأعمال كأنه ضياع الإيمان وهو خلاف قول الإمام أبى حنيفة - رحمه الله تعالى - في حقيقة الإيمان .

٣٩٣ - **قال** : (أول صلاة صلاها صلاة العصر) وفي السير أنها الظهر وجمع الحافظ - رحمه الله تعالى - بينهما - إلى قوله : لكن رأيت الآلوسي - رحمه الله تعالى - أيضا اختار ترجيح رواية السير فترددت فيه بعده أيضا . اهـ (ج ١ ص ١٣٣ - ١٣٤)

يقول : قال الحافظ - رحمه الله تعالى : **قوله** : (وإنه صلى أول) بالنصب لأنه مفعول صلى ، والعصر كذلك على البدلية . وأعربه ابن مالك بالرفع وفي الكلام مقدر لم يذكر لوضوحه أى أول صلاة صلاها متوجها إلى الكعبة صلاة العصر .

وعند ابن سعد : حولت القبلة في صلاة الظهر أوالعصر - على الترديد وساق ذلك من حديث عمارة بن أوس قال : صلينا إحدى صلاتي العشي والتحقيق أن أول صلاة صلاها في بني سلمة لما مات بشر بن البراء بن معرور الظهر . وأول

صلاة صلاها بالمسجد النبوي العصر ، وأماالصبح فهو من حديث ابن عمر بأهل قباء . اهـ

وقال في شرح حديث البراء في كتاب الصلاة : قوله : (في صلاة العصر نحو بيت المقدس) وللكشميهني (في صلاة العصر يصلون نحو بيت المقدس) وفيه إفصاح بالمراد .

ووقع في تفسير ابن أبي حاتم من طريق تويلة بنت أسلم : صليت الظهر - أوالعصر - في مسجد بني حارثة فاستقبلنا مسجد إيليا فصلينا سجدتين - أي ركعتين - ثم جاء نا من يخبرنا أن النبي ﷺ قد استقبل البيت الحرام .

واختلفت الرواية في الصلاة التي تحولت القبلة عندها ، وكذا في المسجد فظاهر حديث البراء هذا أنها الظهر وذكر محمد بن سعد في الطبقات قال : يقال : إنه صلى ركعتين من الظهر في مسجده بالمسلمين ثم أمر أن يتوجه إلى المسجد الحرام فاستدار إليه ودار معه المسلمون . ويقال: زار النبي ﷺ أم بشر بن البراء بن معرور في بني سلمة فصنعت له طعاماً وحانت الظهر فصلى رسول الله ﷺ بأصحابه ركعتين ثم أمر فاستدار إلى الكعبة واستقبل الميزاب، فسمي مسجد القبلتين. قال ابن سعد: قال الواقدي : هذا أثبت عندنا .

وأخرج ابن أبي داود بسند ضعيف عن عمارة بن رويبة قال : كنا مع النبي ﷺ في إحدى صلاتي العشي حين صرفت القبلة ، فدار ودرنا معه في ركعتين .

وأخرج البزار من حديث أنس : انصرف رسول الله ﷺ عن بيت المقدس وهو يصلي الظهر بوجهه إلى الكعبة . وللطبراني نحوه من وجه آخر عن أنس ، وفي كل منهما ضعف . اهـ

وقال في شرح حديث ابن عمر : قوله : (في صلاة الصبح) ولمسلم في صلاة الغداة ، وهو أحد أسمائها ، وقد نقل بعضهم كراهية تسميتها بذلك . وهذا فيه

مغايرة لحديث البراء المتقدم فإن فيه أنهم كانوا في صلاة العصر والجواب أن لا منافاة بين الخبرين لأن الخبر وصل وقت العصر إلى من هو داخل المدينة وهم بنوحارثة وذلك في حديث البراء والآتي إليهم بذلك عباد بن بشر أو ابن نهيك كما تقدم ، ووصل الخبر وقت الصبح إلى من هو خارج المدينة وهم بنو عمرو بن عوف أهل قباء وذلك في حديث ابن عمر ولم يسم الآتي بذلك إليهم وإن كان ابن طاهر وغيره نقلوا أنه عباد بن بشر ففيه نظر لأن ذلك إنما ورد في حق بني حارثة في صلاة العصر ، فإن كان ما نقلوا محفوظاً فيحتمل أن يكون عباداً أتى بني حارثة أولاً في وقت العصر ثم توجه إلى أهل قباء فأعلمهم بذلك في وقت الصبح .

ومما يدل على تعددهما أن مسلماً روى من حديث أنس : أن رجلاً من بني سلمة مر وهم ركوع في صلاة الفجر . فهذا موافق لرواية ابن عمر في تعيين الصلاة، وبنو سلمة غير بني حارثة . اهـ

ولايخفى عليك ما بين قول صاحب الفيض : وجمع الحافظ - إلى - وكانت في المسجد النبوي . وبين قول الحافظ نفسه : والتحقيق أن أول صلاة صلاها في بني سلمة لما مات بشر بن البراء بن معرور الظهر وأول صلاة صلاها بالمسجد النبوي العصر . من الفرق الواضح .

وقال صاحب روح المعاني : ولم يقيد سبحانه وتعالى التولية في الصلاة لأن المطلوب لم يكن سوى ذلك فأغنى عن الذكر . وقيل : لأن الآية نزلت وهو ﷺ في الصلاة فأغنى التلبس بها عن ذكرها واستدل هذا القائل بما ذكره القاضي تبعاً لغيره أنه ﷺ قدم المدينة فصلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً ثم وجه إلى الكعبة في رجب بعد الزوال قبل قتال بدر بشهرين ، وقد صلى بأصحابه في مسجد بني سلمة ركعتين من الظهر فتحول في الصلاة واستقبل الميزاب ، وتبادل الرجال والنساء صفوفهم - فسمي المسجد مسجد القبلتين -

وهذا كما قال الإمام السيوطي تحريف للحديث فإن قصة بني سلمة لم يكن فيها النبي ﷺ إماماً ولا هو الذي تحول في الصلاة فقد أخرج النسائي عن أبي سعيد بن المعلى قال : كنا نغدو إلى المسجد ، فمررنا يوماً ورسول الله ﷺ قاعد على المنبر ، فقلت : حدث أمر . فجلست فقرأ رسول الله ﷺ (قد نرى تقلب وجهك في السماء) الآية ، فقلت لصاحبي : تعال نركع ركعتين قبل أن ينزل رسول الله ﷺ فنكون أول من صلى ، فصلينا هما ، ثم نزل رسول الله ﷺ فصلى للناس الظهر يومئذ .

وروى أبوداود عن أنس - رضي الله تعالى عنه - أن النبي ﷺ وأصحابه كانوا يصلون نحو بيت المقدس ، فلما نزلت هذه الآية مر رجل ببني سلمة فناداهم وهم ركوع في صلاة الفجر نحو بيت المقدس : ألا إن القبلة قد حولت إلى الكعبة . فمالوا كما هم ركوعاً إلى الكعبة . فما ذكر مخالف للروايات الصحيحة الثابتة عند أهل هذا الشأن فلايعول عليه . اهـ

وهو لاينهض رداً لتوجيه الحافظ كما زعمه صاحب الفيض فإن الحافظ لم يدع قط أن الظهر أو العصر أول الصلوات التي صليت إلى الكعبة بعد التحول على الإطلاق، وإنما ادعى أن أول صلاة صلاها رسول الله ﷺ في بني سلمة صلاة الظهر ، وأول صلاة صلاها في مسجده صلاة العصر ، وأما أن أيتهما كانت أول صلاة صليت إلى البيت على الإطلاق فلم يقض فيه الحافظ بشيء ، وأما الذي ادعاه فلا يستدعي أن الظهر أو العصر أول الصلوات التي صليت إلى بيت الله على الإطلاق .

ثم حديث أبي سعيد بن المعلى فيه مروان بن عثمان ، وهو مختلف فيه قاله صاحب النيل ثم صاحب تحفة الأحوذي وقال في الميزان : ضعفه أبو حاتم وقال أبو بكر محمد بن أحمد الحداد الفقيه : سمعت النسائي يقول : ومن مروان بن عثمان حتى يصدق على الله ؟ قاله في حديث أم الطفيل وحديث أم الطفيل ذكره صاحب الميزان في ترجمة نعيم بن حماد يرويه مروان ابن عثمان عن عمارة بن عامر

عن أم الطفيل أنها سمعت النبي ﷺ يقول : رأيت ربي في أحسن صورة شابا موقرا رجلاه في خضر عليه نعلان من ذهب . وقال بعد ذكره هناك : قال أبو عبد الرحمن النسائى : ومن مروان حتى يصدق على الله . وقال في التقريب : مروان بن عثمان بن أبي سعيد بن المعلى الأنصاري الزرقي ضعيف من السادسة . اهـ

وأما مارواه أبو داود من حديث أنس فليس فيه : مر رجل ببني سلمة الخ بل فيه : مر رجل مں بني سلمة الخ وقد رواه مسلم بلفظ : مر رجل من بني سلمة . وذكره الحافظ هكذا : أن رجلا من بني سلمة مر الخ وقال بعد : فهذا موافق لرواية ابن عمر في تعيين الصلاة . اهـ فلو حمل حديث أنس على قصة أهل قباء لم يبق في تحقيق الحافظ إشكال سوى التزام المقدر في حديث أنس رضي الله عنه .

٣٩٤ **قال المحشي** : ونقل الحافظ - رحمه الله - عن شرح الحافظ برهان الدين الحلبي على البخاري أن نصف صلاته ﷺ كانت إلى بيت الله ونصفها إلى بيت المقدس اهـ (ج١ ص١٣٣) .

يقول : إن هذا النقل لم أجده في الفتح حتى الآن .

٣٩٥- **قال** : (قتلوا) قال الحافظ - رحمه الله تعالى - لم أجد رواية سوى رواية زهير تدل على قتل رجل قبل التحويل - إلى قوله : كما ذكره الحافظ - رحمه الله تعالى - آخراً. اهـ (ج١ ص١٣٤) .

يقول : إن عبارة الحافظ هكذا : قوله : (إنه مات على القبلة) أي قبلة بيت المقدس قبل أن تحول (رجال وقتلوا) ذكر القتل لم أره إلا في رواية زهير وباقي الروايات إنما فيها ذكر الموت فقط . وكذلك روى أبو داود والترمذي وابن حبان والحاكم صحيحاً عن ابن عباس .

والذين ماتوا بعد فرض الصلاة وقبل تحويل القبلة من المسلمين عشرة أنفس فبمكة من قريش عبدالله بن شهاب والمطلب بن أزهر الزهريان والسكران بن عمرو

العامري ، وبأرض الحبشة منهم حطاب - بالمهملة - ابن الحارث الجمحي وعمرو بن أمية الأسدي وعبدالله بن الحارث السهمي وعروة بن عبدالعزى وعدي بن نضلة العدويان ، ومن الأنصار بالمدينة البراء بن معرور - بمهملات - وأسعد بن زرارة . فهؤلاء العشرة متفق عليهم ، ومات في المدة أيضاً إياس بن معاذ الأشهلي لكنه مختلف في إسلامه .

ولم أجد في شيء من الأخبار أن أحداً من المسلمين قتل قبل تحويل القبلة ، لكن لايلزم من عدم الذكر عدم الوقوع ، فإن كانت هذه اللفظة محفوظة فتحمل على أن بعض المسلمين ممن لم يشتهر قتل في تلك المدة في غير الجهاد ولم يضبط اسمه لقلة الاعتناء بالتاريخ إذ ذاك .

ثم وجدت في المغازي ذكر رجل اختلف في إسلامه وهو سويد بن الصامت فقد ذكر ابن إسحاق أنه لقي النبي ﷺ قبل أن تلقاه الأنصار في العقبة ، فعرض عليه الإسلام فقال : إن هذا القول حسن . وانصرف إلى المدينة فقتل بها في وقعة بعاث - بضم الموحدة وإهمال العين وآخره مثلثة - وكانت قبل الهجرة . قال : فكان قومه يقولون : لقد قتل وهو مسلم . فيحتمل أن يكون هو المراد . وذكر لي بعض الفضلاء أنه يجوز أن يراد من قتل بمكة من المستضعفين كأبوي عمار . قلت : يحتاج إلى ثبوت أن قتلهما بعد الإسراء . اهـ

ولايذهب عليك أن قول صاحب الفيض : لعدم وقوع غزوة في تلك المدة . لاتدل عليه عبارة الحافظ ، بل لايناسب هنا فإن عدم وقوع غزوة في تلك المدة ليس دليلاً ولا علة لعدم القتل ولا لعدم الوجدان .

وأن الحافظ لم ينف القتل مطلقاً حتى يقال : إن نفي القتل مطلقاً مشكل . بل إنما قال : ولم أجد في شيء من الأخبار أن أحداً من المسلمين قتل قبل تحويل القبلة - يعني وبعد فرض الصلاة - لكن لايلزم من عدم الذكر عدم الوقوع . اهـ وقد قال

قبل : ذكر القتل لم أره إلا في رواية زهير . وقال بعد : فإن كانت هذه اللفظة محفوظة الخ وهذا أمر ونفي القتل مطلقاً أمر آخر .

وأن قوله : ويمكن أن يراد به القتل الخ فيه أن الحافظ حكاه عن بعض الفضلاء واعترض عليه بقوله : يحتاج إلى ثبوت الخ ثم قول الحافظ يدل على أن الصلاة لم تكن عنده مفروضة قبل الإسراء لا صلاة ولا صلاتان ولا خمس صلوات ، وقد ادعى صاحب الفيض فرضية صلاتين من بدء أمر النبوة ، وقد تقدم ما في دعواه هذه تفصيلاً ، فراجعه من موضعه .

٣٩٦- **قال** : (قال زهير) قال الكرماني : إنه تعليق . قلت : والصواب ما قاله الحافظ - رحمه الله تعالى - أن المصنف - رحمه الله تعالى - ساقه في التفسير مع جملة الحديث عن أبي نعيم عن زهير . اهـ (ج١ ص١٣٤) .

يقول : قال الحافظ : قوله : (قال زهير) يعني ابن معاوية بالإسناد المذكور بحذف أداة العطف كعادته ، ووهم من قال : إنه معلق . وقد ساقه المصنف في التفسير مع جملة الحديث عن أبي نعيم عن زهير سياقاً واحداً . اهـ

وقال العيني : قال الكرماني : يحتمل أن البخاري ذكره على سبيل التعليق منه ويحتمل أن يكون داخلاً تحت حديثه السابق سيما لو جوزنا العطف بتقدير حرف العطف كما هو مذهب بعض النحاة . وقال بعضهم : ووهم من قال : إنه معلق . وقد ساقه المصنف في التفسير مع جملة الحديث عن أبي نعيم عن زهير سياقاً واحداً.

قلت - القائل العيني : أما الكرماني فإنه جوز أن يكون هذا مسنداً بتقدير حرف العطف ، وحرف العطف لايجوز حذفه في الاختيار وهو المذهب الصحيح . وأما القائل المذكور فإنه جزم بأنه مسند ههنا لأن قوله : ووهم من قال : إنه معلق . يدل على هذا ، بل هذا وهم لأن صورته صورة التعليق بلا شك ، وليس بينه وبين ما

قبله ما يشركه إياه ولايلزم من سوقه في التفسير جملة واحدة سياقاً واحداً أن يكون هذا موصولاً غير معلق ، وهذا ظاهر لايخفى . اهـ

وقول صاحب الفيض : والصواب ما قاله الحافظ الخ يخطئ ما ذهب إليه العيني كما يخطئ ما ذكره الكرماني احتمالاً من أن البخاري ذكره على سبيل التعليق منه فقول صاحب الفيض : قال الكرماني : إنه تعليق . لايخلو عن مسامحة .

٣٩٧ قال : (فلم ندر ما نقول) المشهور أن الشبهة كانت في صلواتهم ويحتمل عندي أن تكون الشبهة في دفن الموتى - إلى قوله : فإنه أول نسخ اشتهر لنزاع أهل الكتابين فيه . اهـ (ج١ ص١٣٤-١٣٥) .

أقول : إن احتمال أن تكون الشبهة في دفن الموتى لا دليل عليه ، وعدم ظهور معنى لتخصيص الموتى على الوجه المشهور ليس بدليل ولاسيما إذا كان عدم الظهور لشخص معين أو أشخاص معينين .

قال العيني : وما رواه زهير بن معاوية هذا في حديث البراء - رضي الله تعالى عنه - أخرجه أبوداود والترمذي من حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - قال : لما وجه النبي ﷺ إلى الكعبة قالوا : يا رسول الله كيف إخواننا الذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس ؟ فأنزل الله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) وكذا أخرجه ابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه . اهـ

وقال الحافظ ابن كثير : قوله : (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أي صلاتكم إلى بيت المقدس قبل ذلك ما كان يضيع ثوابها عند الله وفي الصحيح من حديث أبى إسحاق السبيعي عن البراء قال : مات قوم كانوا يصلون نحو بيت المقدس فقال الناس : ما حالهم في ذلك ؟ فأنزل الله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) ورواه الترمذي عن ابن عباس وصححه . اهـ

فهذان الحديثان يدلان دلالة صريحة على أن شبهتهم كانت في الصلوات ، ولا سبيل إلى معرفة شبهتهم إلا النقل ، وقد انتفى ولم يوجد في حق الاحتمال الذي أبداه صاحب الفيض . ولذا قال المحشي : هذا الاحتمال جيد جداً لو كانت الألفاظ تؤيده ولم أسمع من شيخي- رحمه الله تعالى - غير تلك القطعة ، ولا اتفق لي مراجعة في هذا الباب والله أعلم فلاأدري ما ذا قال الشيخ ؟ وما ذا فهمت ؟ اهـ ثم قوله : فيه نظر . لم يذكر له دليلاً ، فتدبر تكن نبيلاً .

٣٩٨- **قال بعض الناس** : ثم ههنا إشكال وهو أن استقبال القبلة في الصلاة فرض يثبت بالقطعي ، وخبر الواحد ظني لايفيد القطع والجواب أن ما ذكر أصحاب الأصول من أن خبر الواحد لايفيد القطع ليس معناه أن حصول القطع به ممتنع ، وأنه لايفيد القطع أصلاً ، بل معناه أن خبر الواحد من حيث هو خبر الواحد من غير انضمام قرينة ما لايفيد القطع ، وأما إذا انضم إليه قرينة مؤيدة مفيدة أفادته فلا ضير في حصول القطع به ، وبناء الفرض عليه كالخبر بقدوم زيد عند مسارعة القوم إلى داره فإنه يفيد القطع واليقين كما يشهد به الوجدان السليم . اهـ

يقول أولاً : إن اشتراط قطعية الثبوت للفرض يؤدي إلى تبديل الشرائع من فرض إلى غيره فإن ثبوت خبر الواحد بالنسبة إلى من سمعه من في النبي ﷺ قطعي لا محالة وغير قطعي بالنسبة إلى من لم يسمعه من في النبي ﷺ ووصله بواسطة .

ثانياً : إن ما ذكر أصحاب الأصول بعضهم من أن أخبار الآحاد لاتفيد إلا الظن عام يتناول ما احتف منها بالقرائن وغيره ، فتخصيصه بالثاني يحتاج إلى دليل من كلامهم يدل على أنهم أرادوا ما ذكره هذا البعض .

ثالثاً : على تقدير تسليم أن بعض أصحاب الأصول أرادوا ما ذكره إن بعض الناس هذا لم يذكر القرينة التي انضمت إلى هذا الخبر حتى أفاد القطع ولا أشار إليها ، وأنت خبير بأن خبر الواحد المار على أهل هذا المسجد ليس كالخبر بقدوم زيد

عند مسارعة القوم إلى داره . ثم قد يتبين في هذه الصورة أن زيداً لم يقدم .

رابعاً : إن قوله : مفيدة . مستدرك إن أراد به مفيدة للقطع إذ استناد القطع حينئذ إلى تلك القرينة المفيدة للقطع ، لا إلى خبر الواحد المنضم إلى قرينة وفيه بحث فابحث وفتش عنه .

خامساً : إن بعض الناس هذا قد استعمل لفظ خبر الواحد مذكراً في كلامه هذا إلا في موضع منه وهو قوله : أفادته . فلعل المحاورات الأردوية أو الفنجابية استولت عليه في هذا الموضع الواحد فإن لفظ الخبر يستعمل فيها مؤنثاً ، فقال ما قال للاستيلاء المذكور .لكن له أن يقول : إن الضمير في أفادته للقرينة. وفيه أن جملة أفادته بعد قوله : مفيدة مستدركه.

سادساً : إن قوله : أفادته . جواب أما كما هو مقتضى السياق والسباق مع أنه على غير سنن جواب أما إلا أن يقال : إن جواب أما قوله : فلا ضير الخ وفيه من السخافة ما لايخفى وبالجملة هذه العبارة لاتخلو عن ركاكة فتأمل ولاتعجل .

باب حسن إسلام المرء

٣٩٩- قال : وهذه القطعة ليست في البخاري فقال قائل : إن المصنف - رحمه الله تعالى - حذفها لإشكالها - إلى قوله : ولما لم ترد تلك القطعة في أحد من تلك الروايات سوى حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه فيما أعلم تردد فيها وتركها والله أعلم . اهـ (ج١ ص١٣٥) .

يقول : ولك أن تقول : إن المصنف - رحمه الله تعالى - إنما حذفها اختصاراً فقط . ويحتمل أن تكون اللفظة المذكورة لم يحدثه بها أحد ممن حدثه بذلك الحديث عن أبي سعيد الخدري - رضي الله تعالى عنه - أو حدثه بها لكن ما كانت على شرطه وهذا أولى مما ذكره صاحب الفيض فإنه لا وجه للتردد ههنا إذ القاعدة أن

زيادة الثقة مقبولة ما لم تكن شاذة أو وهماً أو مدرجة .

على أن الحديث الذي فيه (إن الإسلام يهدم ما كان قبله) هو حديث عمرو بن العاص- رضي الله تعالى عنه - رواه مسلم في صحيحه ، وهو حديث طويل ، وفيه قصة .

وإن أراد بحديث أبي هريرة - رضي الله تعالى عنه - حديثه الآتي بعد في الباب ففيه أنه ليس فيه لفظ (الإسلام يهدم ما كان قبله) ولا ما يدل عليه ولا على معناه ولا ما يؤدي مؤداه .

ولقد أراد بقوله : ضابطة المحدثين . أن الحديث الواحد إذا رواه اثنان من الصحابة يعد حديثين عند المحدثين ، وقد تقدم ما فيه فارجع إليه في موضعه .

٤٠٠- **قال** : فالحاصل أن الطاعات والقربات كلها نافعة للكافر . أما العبادات فغير معتبرة أصلاً بلا تأويل . اهـ (ج١ ص١٣٦) .

يقول : إن الأحاديث التي تدل على كون حسنات الكفار نافعة بعد الإسلام ليس فيها قرينة تخصص الحسنات بحسنات دون حسنات ، وكون حديث حكيم بن حزام لم يذكر فيه غير العتق لايدل على التخصيص .

وقد قال صاحب الفيض نفسه قبل : ولي جزم بأن طاعات الكفار نافعة بتاً كما مر في حديث أبي سعيد - رضي الله تعالى عنه - صراحة من أن الكافر إذا حسن إسلامه يكتب له في الإسلام كل حسنة عملها في الشرك إلا أن حسنات الكافر على نحوين منها كالحلم وصلة الرحم والإعتاق والصدقة ، فهذه كلها نافعة له في الآخرة الخ ولا ريب أن الصدقة من العبادات وقد جعلها نافعة للكافر في الآخرة .

باب الزكاة من الإسلام الخ

٤٠١ - **قال** : **والوجه عندي أن هذا الرجل جاء إلى صاحب الشريعة** ، واسترخص منه بلا واسطة . **فرخص له الشارع خاصة** إلى قوله : **فليسترخص من الشارع** ، **وإذ ليس فليس** . اهـ (ج١ ص١٣٧)

يقول : ليس في الحديث أن ذلك الرجل استرخص من النبي ﷺ في ترك شيء من شرائع الإسلام ، وإنما فيه أنه قال بعد إعلامه ﷺ له حكم الشرائع والفرائض والنوافل والتطوعات : لا أتطوع شيئاً ولا أنقص مما فرض الله علي شيئاً فجعله النبي ﷺ مفلحاً بشرط الصدق ولا ريب أن هذا الحكم ليس خاصاً بذلك الرجل .

ثم الأصل في أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقاريره العموم ولايعدل عن هذا الأصل إلا بدليل كما في مسألة الأضحية ، فإن قول رسول الله ﷺ : لاتجزئ عن أحد بعدك . دليل العدول عن ذلك الأصل وليس في حديث الباب ما يدل على أن ما ذكر فيه ليس لغير ذلك الرجل السائل عن شرائع الإسلام والقائل : لا أتطوع الخ فقياس حديث الباب على حديث الأضحية غير صحيح .

وقوله : وهذا أيضاً باب يعلمه أهل العرف . كما ترى ، وكذلك قوله : فمن أراد أن يترخص الخ ولايذهب عليك أن قرينة التخصيص في حديث فضالة الذي ذكره صاحب الفيض بعد أقوى منها في حديث الباب وقد قال فيه : وحينئذ ليس هذا الرجل مخصوصاً من قاعدة كلية كما زعمه السيوطي - رحمه الله تعالى - وعندي عليه رواية أيضاً . اهـ

٤٠٢- **قال** : (إلا أن تطوع) واستدل منه الشافعية على نفي وجوب الوتر وليس بشيء، واستدل منه الحنفية أيضاً على أن النوافل تلزم بالشروع - إلى قوله : وجعل الشروع نذراً فعلياً، وهذا جيد جداً . اهـ (ج١ ص١٣٨) .

يقول : قال الحافظ - رحمه الله تعالى - فإن قيل : يرد الحج . قلنا : لا لأنه امتاز عن غيره بلزوم المضي في فاسده ، فكيف في صحيحه ، وكذلك امتاز بلزوم الكفارة في نفله كفرضه والله أعلم .

على أن في استدلال الحنفية نظراً لأنهم لايقولون بفرضية الإتمام بل بوجوبه . واستثناء الواجب من الفرض منقطع لتباينهما عندهم ، وأيضاً فإن الاستثناء من النفي ليس بإثبات عندهم بل مسكوت عنه ، وقوله : (إلا أن تطوع) استثناء من قوله : (لا) أي لا فرض عليك غيرها . اهـ

ويرد على الحنفية الشروع في صدقة التطوع فإنه لايوجبها عندهم أيضاً . وصلاة التطوع وصيام التطوع فإنهما لايجبان عندهم أيضاً بالشروع فيهما في بعض الأحيان قال صاحب الهداية في باب المهر : وإن كان أحدهما صائماً تطوعاً فلها المهر كله لأنه يباح له الإفطار من غير عذر في رواية المنتقى وهذا القول في المهر هو الصحيح وصوم القضاء والمنذور كالتطوع في رواية لأنه لا كفّارة فيه ، والصلاة بمنزلة الصوم فرضها كفرضه ونفلها كنفله . اهـ وقد قال ﷺ في الصدقة والصيام كما قال في الصلاة : لا إلا أن تطوع . فقوله : ونظر الحنفية في سائر العبادات كنظرهم في الحج . كما ترى .

وتأمل قول صاحب الهداية : وصوم القضاء والمنذور كالتطوع في رواية الخ واقض منه عجباً فإنهم يوجبون التطوع بالشروع في جانب ويجعلون الواجب كالتطوع في جانب آخر . فإن قلت : يجعلون الواجب كالتطوع في اللزوم فإن التطوع يلزم بالشروع عندهم . قلت : إنه لم يشبه صوم القضاء والمنذور بالتطوع في حق اللزوم ووجوب الإتمام ، وإنما شبههما به في إباحة الترك بعد الشروع كما يظهر ذلك من سياق الكلام وسباقه فإذا لم يجب إتمام الواجب بالشروع فيه فكيف يجب إتمام التطوع بالشروع فيه ؟

وقوله : وأحسن ما يستدل به للمذهب ما اختاره صاحب البدائع وقال : إنه نذر فعلى الخ فيه أن صاحب البدائع لم يقل : إن الشروع في التطوع نذر فعلي بل قال : أما الأول فقد قال أصحابنا : إذا شرع في التطوع يلزمه المضي فيه ، وإذا أفسده يلزمه القضاء . وقال الشافعي : لا يلزمه المضى في التطوع ، ولا يجب القضاء بالإفساد . وجه قوله أن التطوع تبرع ، وأنه ينافي الوجوب ، وإذا لم يجب المضى فيه لايجب القضاء بالإفساد لأن القضاء تسليم مثل الواجب .

ولنا أن المؤدى عبادة ، وإبطال العبادة حرام لقوله تعالى : ولاتبطلوا أعمالكم . فيجب صيانتها عن الإبطال ، وذا بلزوم المضي فيها ، وإذا أفسدها فقد أفسد عبادة واجبة الأداء فيلزمه القضاء جبراً للفائت كما في المنذور والمفروض . وقد خرج الجواب عما ذكره أنه تبرع لأنا نقول : نعم قبل الشروع وأما بعد الشروع فقد صار واجباً لغيره وهو صيانة المؤدى عن البطلان . اهـ

وقول صاحب البدائع : كما في المنذور والمفروض . ليس معناه أن الشروع في التطوع نذر فعلي لا مطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً ولا صريحاً ولا كناية . وإلا كان من مدلوله أن الشروع في التطوع فرض فعلي إذ لم يقل : كما في المنذور . فقط ، بل قال : كما في المنذور والمفروض . عاطفاً للمفروض على المنذور .

ثم كبرى دليل صاحب البدائع - وهي قوله : وإبطال العبادة حرام . مأخوذة من قوله تعالى : ولاتبطلوا أعمالكم . وقد قال صاحب الفيض نفسه : أما الاستدلال بقوله تعالى : ولاتبطلوا أعمالكم . فليس بناهض لأن الآية إنما سيقت لبطلان الثواب ، لا للبطلان الفقهي كما يدل عليه السياق فهي كقوله تعالى : ولاتبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى . اهـ وصغراه أيضاً لاتخلو عن نظر ومنع لأن لقائل أن يقول : إن ترك التطوع بعد الشروع ليس بإفساد ولا إبطال له إذ هو مباح شرعاً ، والإبطال لايباح ، فتدبر .

لايقال : إن صاحب البدائع قال : والفقيه الجليل أبو أحمد العياضي السمرقندي ذكر هذه الفروق وأشار إلى فرق آخر وهو أن الصوم وجوبه بالمباشرة وهو فعل من الصوم المنهي عنه ، وأما الصلاة فوجوبها بالتحريمة وهي قول وليست من الصلاة ، فكانت بمنزلة النذر . اهـ فعلم أن الشروع في صلاة التطوع نذر فعلي عنده .

لأنا نقول: إنه قال: فكانت بمنزلة النذر. والضمير المستكن في قوله: فكانت . يرجع إلى التحريمة وقد صرح في العبارة المذكورة بأنها ليست من الصلاة . ثم إنه قال : فكانت بمنزلة النذر ، ولم يقل : فكانت نذراً . على أن هذا في صلاة التطوع خاصة ، وكلامنا ههنا في التطوعات عامة . مع أن الألفاظ تشير إلى الفرق بين الفعل والقول وتجعل التحريمة قولاً فيكون الشروع في صلاة التطوع عنده نذراً قولياً، لا فعلياً ، وهذا على تقدير التسليم . وإلا فهذا الكلام لم يقله صاحب البدائع من عند نفسه ، وإنما نقله عن الفقيه أبي أحمد السمرقندي والسكوت بعد النقل لايستلزم قول الناقل بالمنقول .

وبعد هذا كله لايخفى عليك أن ما ذكر من أن الشروع نذر أو بمنزلة النذر رأي من آراء بعض الناس وليس بكتاب ولا سنة ولا إجماع أمة ، وقد كان النبي ﷺ يفطر صوم التطوع أحياناً قبل الإتمام وبعد الشروع فيه وقد أمر رسول الله ﷺ جويرية بنت الحارث أن تفطر يوم الجمعة بعد أن شرع فيه وهذا معنى ما في الفتح ، فلو كان الشروع نذراً فعلياً أو قولياً أو بمنزلة النذر لما كان ﷺ ليفطر ولا ليأمر بالإفطار وما ورد في بعض الأحاديث من أمره ﷺ بالقضاء بإفطار صوم التطوع فمحمول على الندب بقرينة ما ذكرنا ، فما أورده العيني على الحافظ في هذا المقام لايرد .

هذا وقد عرفت أن صاحب الفيض قد كفانا مؤنة رد استدلال الحنفية بآية النهي عن إبطال الأعمال فاعلم أنه قد رد أيضاً استدلالهم بحديث الباب حيث قال : إن

الحديث خارج عن موضع النزاع فإن الإيجاب المذكور فيه إنما هو الإيجاب من جهة الوحي ، ومسألة لزوم النفل بالشروع إنما هو في إيجاب العبد على نفسه شيئاً بخيرته وطوعه ، فافهم ولاتعجل . اهـ (ج١ ص١٣٩) .

٤٠٣- **قال المحشي** : نقل المقريزي في تلخيص قيام الليل لمحمد بن نصر حكاية أن رجلاً سأل أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - كم فرض من الصلوات ؟ - إلى قوله : وإن لم يكن تابعاً في بعض الملاحظ فذلك أمر آخر . اهـ (ج١ ص١٣٨) .

يقول : قال صاحب البدائع : ولا حجة لهم في الأحاديث الأخر لأنها تدل على فرضية الخمس ، والوتر عندنا ليست بفرض ، بل هي واجبة وفي هذا حكاية وهو ما روي أن يوسف بن خالد السمتي سأل أبا حنيفة عن الوتر ، فقال : هي واجبة . فقال يوسف : كفرت يا أبا حنيفة . وكان ذلك قبل أن يتلمذ عليه كأنه فهم من قول أبي حنيفة أنه يقول إنها فريضة ، فزعم أنه زاد على الفرائض الخمس ، فقال أبو حنيفة ليوسف : أيهولني إكفارك إياي ؟ وأنا أعرف الفرق بين الواجب والفرض كفرق ما بين السماء والأرض ، ثم بين له الفرق بينهما فاعتذر إليه وجلس عنده للتعلم بعد أن كان من أعيان فقهاء البصرة وإذا لم يكن فرضاً لم تصر الفرائض الخمس ستاً بزيادة الوتر عليها ، وبه تبين أن زيادة الوتر على الخمس ليست نسخاً لها لأنها بقيت بعد الزيادة كل وظيفة اليوم والليلة فرضاً .

أما قولهم : إنه لا وقت لها . فليس كذلك ، بل لها وقت وهو وقت العشاء إلا أن تقديم العشاء عليها شرط عند التذكر ، وذا لايدل على التبعية كتقديم كل فرض على ما يعقبه من الفرائض ولهذا اختص بوقت استحساناً فإن تأخيرها إلى آخر الليل مستحب ، وتأخير العشاء إلى آخر الليل يكره أشد الكراهة ، وذا أمارة الإصالة إذ لو كانت تابعة للعشاء لتبعته في الكراهة والاستحباب جميعاً . اهـ

والفرق بين الفرض والواجب الذي بين في التوضيح ومسلم الثبوت هو أن

الطلب الجازم إن ثبت بقطعي ففرض أو حرام وإن ثبت بظني فواجب أو مكروه كراهة تحريم . فإن أرادوا الاصطلاح فلهم ذلك إذ لا مشاحة في الاصطلاح لكنه لايفيدهم لأن مقتضى ذلك الاصطلاح أن يكون الواجب فرضاً في عهد النبوة إذ لا ظن في الثبوت عند من يشافه النبي ﷺ ولا عند النبي ﷺ ، فلو كانت صلاة الوتر واجبة وجوباً اصطلاحياً لكانت الفرائض في عهد النبي ﷺ وعند النبي ﷺ ستاً ، فيكون القول بوجوب الوتر مفضياً إلى القول بالنسخ والزيادة ، ولاينتهض الجواب بالفرق دفعاً للإشكال، بل يجعله أقوى . وقد تبين مما سبق أن الحنفية لم يقولوا بالوجوب الأصلي .

وإن أرادوا أن الفرق المذكور بين الواجب والفرض ثابت بالكتاب والسنة فعليهم البيان ، وما أتوا به إلى الآن - لو سلم نهوضه - فإنما هو ينهض حجة لإثبات الوجوب الأصلي ، وهم لم يقولوا به كما عرفت .

ثم إن صاحب البدائع لم يأت بسند للحكاية التي ذكرها على أن الحكاية التي نقل بعضها المحشي ههنا تدفع مضمون حكاية صاحب البدائع فإن فيها تصريح الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - بأن الوتر فريضة ، ولعل هذا هو الوجه لعدول المحشي عن الجواب بالفرق بين الفرض والواجب إلى الجواب بأن الوتر تابع للخمس .

ثم اعلم أن إعلان المحشي على رءوس الأشهاد بأن الوتر تابع للعشاء عنده قطعاً ليس بدليل يثبت تبعية الوتر للعشاء ولا دفعاً لما ذكره صاحب البدائع لإثبات إصالة الوتر .

فائدة

إن كثيراً من الحنفية قد استدلوا في مسألة وجوب النوافل بالشروع فيها بقوله تعالى : ولاتبطلوا أعمالكم . لكنه استدلال لايستقيم على قواعدهم أيضاً لأن

دلالة الآية على مطلوبهم إن كانت قطعية وجزمية يثبت بها الفرض ، لا الوجوب فإن الحكم الذي يثبت بدليل قطعي الثبوت والدلالة يكون فرضاً ، لا واجباً . وإن كانت ظنية وغير جزمية لايثبت بها شيء من الفرض والوجوب إذ لابد من الطلب الجازم في كل واحد منهما . وما ذكره بعضهم من أن الوجوب ما يكون فيه واحد من الثبوت أو الإثبات قطعياً فهو خلاف ما عليه المحققون منهم .

ولك أن تقول : إن المراد بالوجوب ههنا الفرض ودلالة الآية قطعية فاستدلالهم بها مستقيم . لكن فيه أن الحنفية لايريدون بالوجوب ههنا الفرض بل يريدون به ههنا ما يقابل الفرض والسنة عندهم كما يدل عليه ألفاظهم في هذا البحث . وأن دلالة الآية على هذا المطلوب غير قطعية فقد قال صاحب الفيض منهم : إن الآية إنما سيقت لبطلان الثواب ، لا للبطلان الفقهي .

وقال صاحب روح المعانى منهم : (ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولاتبطلوا أعمالكم) قيل : إن بني أسد أسلموا وقالوا لرسول الله ﷺ : قد آثرناك وجئناك بنفوسنا وأهلنا . كأنهم منوا بذلك فنزلت فيهم هذه وقوله تعالى : (يمنون عليك أن أسلموا) ومن هنا قيل : المعنى لاتبطلوا أعمالكم بالمن بالإسلام .

وعن ابن عباس بالرياء والسمعة . وعنه أيضاً بالشك والنفاق . وقيل : بالعجب فإنه يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب . وقيل : المراد بالأعمال الصدقات أي لاتبطلوها بالمن والأذى . وقيل : لاتبطلوا طاعاتكم بمعاصيكم أخرج عبد بن حميد وابن جرير عن قتادة أنه قال في الآية : من استطاع منكم أن لايبطل عملاً صالحاً بعمل سوء فليفعل ولا قوة إلا بالله تعالى .

وأخرج عبد بن حميد ومحمد بن نصر المروزي في كتاب الصلاة وابن أبي حاتم عن أبي العالية قال : كان أصحاب رسول الله ﷺ يرون أنه لايضر مع لا إله إلا الله ذنب كما لاينفع مع الشرك عمل حتى نزلت (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولاتبطلوا

أعمالكم) فخافوا أن يبطل الذنب العمل . ولفظ عبد بن حميد : فخافوا الكبائر أن تحبط أعمالهم .

وأخرج ابن نصر وابن جرير وابن مردويه عن ابن عمر - رضي الله تعالى عنهما - قال : كنا معاشر أصحاب محمد ﷺ نرى أنه ليس شيء من الحسنات إلا مقبولاً حتى نزلت (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولاتبطلوا أعمالكم) فلما نزلت هذه الآية قلنا : ما هذا الذي يبطل أعمالنا ؟ فقلنا : الكبائر الموجبات والفواحش فكنا إذا رأينا من أصاب شيئاً منها قلنا : قد هلك . حتى نزلت هذه الآية (إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فلما نزلت كففنا عن القول في ذلك ، وكنا إذا رأينا أحداً أصاب منها شيئاً خفنا عليه وإن لم يصب منها شيئاً رجونا ذلك له .

واستدل المعتزلة بالآية على أن الكبائر تحبط الطاعات ، بل الكبيرة الواحدة تبطل مع الإصرار الأعمال ولو كانت بعدد نجوم السماء ، وذكروا في ذلك من الأخبار ما ذكروا . وفي الكشف لابد في هذا المقام من تحرير البحث الخ .

فكيف رأيت صاحب روح المعانى ذكر استدلال المعتزلة بهذه الآية على إحباط الكبائر لأعمال الطاعة ، ولم يذكر استدلال الحنفية بها على وجوب النوافل بالشروع مع أنه حنفي خاص ، وصنيع صاحب روح المعانى هذا ينبئ بأن لا دلالة للآية على مطلوب الحنفية هذا أصلاً ، فكيف يثبت بها مطلوبهم ؟ فتدبر .

٤٠٤- **قال** : ثم إن عبارة محمد - رحمه الله تعالى - تدل على ثبوت مرتبة الواجب فإنها تشعر بتقسيم الواجب عنده إلى ما لا إثم بتركه ، وإلى ما بتركه إثم وليست تلك المرتبة عند الجمهور ، وهي عند الشافعي - رحمه الله تعالى - في الحج فقط ، وعندنا في جميع العبادات المقصودة . اهـ (ج١ ص١٤١) .

أقول : لعل الأصل بتقسيم السنة .

يقول : قال محمد - رحمه الله تعالى - في مؤطاه بعد أن أخرج حديث

أبي هريرة - رضي الله تعالى عنه - أن رسول الله ﷺ قال : إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوءه فإن أحدكم لايدري أين باتت يده . ما نصه بلفظه : هذا أحسن وهكذا ينبغي أن يفعل ، وليس من الأمر الواجب الذي إن تركه تارك أثم ، وهو قول أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - اهـ .

واستنبط منه صاحب الفيض ثلاثة أشياء الأول أن ترك السنة قد لايوجب الإثم كالتثليث فإنه سنة وتركه لايوجب الإثم . والثاني أن مرتبة الواجب ثابتة عنده . والثالث أن الواجب ينقسم عنده إلى ما لا إثم بتركه وإلى ما بتركه إثم .

ولا ريب أن منطوق كلام محمد هذا أن ترك الواجب إثم ، ومفهومه أن ترك ما دون الواجب في الرتبة - وهو الأحسن وما ينبغي أن يفعل - ليس بإثم ولايخرج منه واحد من الأمور الثلاثة المذكورة أما عدم خروج الأول والثالث فظاهر ، وأما عدم خروج الثاني فلأن الواجب قد يطلق على الفرض كما قد يطلق عندهم على ما بين الفرض والمندوب ، فكيف يعلم أن محمداً أراد بالواجب ههنا ما فوق المندوب ودون الفرض وما هو قسيم لهما ؟

ومنشأ الغلط أن صاحب الفيض زعم أن محمداً - رحمه الله تعالى - جعل غسل اليد قبل إدخالها الإناء سنة ونفى الإثم بتركه ، فظهر منه أن ترك السنة قد لايوجب الإثم ، وهو كما ترى فإن كون ترك السنة قد يوجب الإثم لا دلالة لكلام محمد - رحمه الله تعالى - عليه . وتوهم أن قوله : الذي إن تركه تارك أثم . صفة مقيدة للواجب والأمر ليس كذلك لأنه صفة كاشفة لحكم ترك الواجب . وظن أنه أراد بالواجب ههنا ما اصطلحوا عليه ولا دليل عليه إلا أن يقال : إن أهل الاصطلاح إذا أطلقوا لفظاً أرادوا به معناه الاصطلاحي إذ إطلاقه عليه حقيقة عندهم والحقيقة لاتحتاج إلى قرينة . لكن فيه أنه يحتاج إلى إثبات أن محمداً - رحمه الله تعالى - قد قال بذلك الاصطلاح بغير هذا الكلام . على أن الحقيقة قد تحتاج إلى

قرينة كما في المشترك .

هذا وقال صاحب التعليق الممجد : المراد من الواجب في الكتاب اللازم أعم من أن يكون لزوم سنة أو لزوم وجوب أو لزوم افتراض فإن اللزوم مختلف فلزوم الفرض أعلى ولزوم الوجوب أوسط ولزوم السنة أدنى ، وعلى هذا الترتيب الإثم، لا الوجوب الاصطلاحي الذي جعلوه قسيماً للافتراض والاستنان . وحينئذ فلا دلالة لكلام محمد على قصر الإثم على الواجب .

أو نقول بعد تسليم أن المراد بالواجب في كلامه هذا ما يشمل الفرض والواجب دون السنة : إن التنوين في قوله : تارك . للتنكير.فلايستفاد منه إلا أن الواجب يلحق تاركه أي تارك كان ولو تركه مرة إثم وهو أمر لا ريب فيه فإن الفرض والواجب يلزم من تركهما ولو مرة بشرط أن يكون لغير عذر إثم ، ولا كذلك السنة فإنه لو تركه مرة أو مرتين لابأس به لكن إن اعتاد ذلك أو جعل الفعل وعدمه متساويين أثم كما صرح به في شرح تحرير الأصول لابن أمير الحاج فلايفيد حينئذ كلامه إلا قصر الإثم على سبيل العموم والإطلاق على الواجب لا قصر مطلق الإثم عليه .

أو نقول : المراد بالإثم مقابل الملامة التي تلزم بترك السنة المؤكدة فلايفيد كلامه حينئذ إلا قصر الإثم العظيم على الواجب لا مطلق الإثم . وهذا كله إذا سلم دلالة كلامه على القصر وإلا فالاغترار ساقط من أصله . اهـ

ولايخفى ما فيه من التكلف ، وكان لارتكابه مساغ لو كان محمد - رحمه الله تعالى- جعل ترك السنة موجباً للإثم في موضع من كتبه أو نقل إلينا ذلك عنه بطريق معتبرة أو طرق مقبولة . ثم من تشبث بكلام محمد هذا واستدل به على أن ترك السنة ليس بإثم عنده فإنما مقصوده أن سياق كلامه يدل على ذلك ، فتأمل .

ثم القول بوجود الوجوب الاصطلاحي المذكور في العبادات المقصودة وعدمه

في العبادات غير المقصودة مما لا دليل عليه ، ولذا جنح بعضهم لوجوده فيهما . والحق أن الوجوب والافتراض واحد يطلقان على شيء واحد ، فهما اسمان لمسمى واحد ، والتفصيل في موضعه .

باب اتباع الجنائز من الإيمان

٤٠٥- **قال**: والمشي عندنا خلف الجنائز أولى لأنه للتعظيم. اهـ (ج١ ص١٤١) .

أقول : لعل الأصل للتشييع .

٤٠٦- **قال** : وعند محمد - رحمه الله تعالى - لاتجوز لأن النبي ﷺ بنى له مكاناً منفصلاً إلى جنب المسجد - إلى قوله : فإنه لم يكن هناك احتمال التلوث أيضاً ومع ذلك لم يصل فيه . اهـ (ج١ ص١٤٢) .

يقول : إن رسول الله ﷺ لم يبن للصلاة على الجنائز بناء وإنما كان عين لها موضعاً . ثم التعيين والبناء لايستلزمان عدم الجواز في المسجد فالملازمة في قوله : ولو جازت الخ ممنوعة ، ومعلوم أن المسجد قد لايتسع فتمس الحاجة إلى موضع أوسع منه مع ثبوت الجواز فيه .

ولا ريب أن ثبوت صلاته ﷺ على الجنازة في المسجد مرة أو مرتين كاف لإثبات جوازها في المسجد ، ولم يدع المجوزون قط أن صلاة الجنازة في المسجد أصل وضابطة . ومجرد خروج النبي ﷺ من المسجد وذهابه للصلاة على الجنائز إلى المصلى دون المسجد لايستدعيان انتفاء جوازها فيه ولايقتضيان ثبوت كراهتها فيه . وكذا احتمال التلوث لاينفي الجواز ، وقد قال بعض الحنفية : إن الإنسان طاهر حياً وميتاً .

ثم اعلم أنه ليس في الباب ولا في حديثه أدنى إشارة إلى الصلاة على الجنازة في المسجد لا إثباتاً ولا نفياً ، فبحث صلاة الجنازة في المسجد ههنا ليس في موضعه ،

فتأمل ولاتعجل .

باب خوف المؤمن أن يحبط الخ

٤٠٧- **قال** : وحاصلها عندي التحذير من الجراءة على المعاصي وأنه ينبغي للمؤمن أن يخاف من سوء الخاتمة - إلى قوله : فحذر المصنف - رحمه الله تعالى - عن هذا النوع من الكفر . اهـ (ج١ ص١٤٢) .

يقول : إن الأمور التكوينية لا مؤاخذة عليها ولايمكن التحذر منها فلا فائدة في التحذير منها إلا أن يقال إن المراد بالتكوين ههنا ما يتناول الأمور الاختيارية وغيرها .

٤٠٨- **قال** : ومن أقوى شبه المعتزلة أن المعصية دليل لنقصان التصديق فإن من أذعن- إلى قوله : وبالجملة الإقدام على المعاصي لايوجب النقصان في التصديق الذي مدار النجاة . اهـ (ج١ ص١٤٢-١٤٣) .

أقول : لعل المراد أن التصديق أي المرتبة المخصوصة باق ومراد المعتزلة من الضعف النقصان من هذه المرتبة .

يقول : قال صاحب الفيض : إن الزيادة والنقصان في الإيمان بحسب نفس التصديق مما يمكن عقلاً قطعاً وإن لم يتكلم فيه السلف . وقال بعد هذا : هكذا كنت أفهم تحقيق الاختلاف ، وإليه ذهب أكثر الشارحين ، ثم رأيت زيادة في مقولة السلف انقلب منها المراد ففهمت حقيقة الحال وهي أنهم قالوا : الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية . فبان منه أنهم قائلون بالزيادة والنقصان في التصديق الباطني دون الإيمان المركب الخ وقال : ومن قال : إن الإيمان لايزيد ولاينقص . أراد أن الإيمان لايتبعض، بل يكون بمجموع ما جاء به النبي ﷺ بحيث لايشذ عنه شاذ الخ .

فعلم منه أن الإمام أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - أيضاً لم ينف الزيادة والنقصان عن الاعتقاد والتصديق ، وإنما نفاهما عن المؤمن والمصدق به كما يدل

عليه قوله : أراد أن الإيمان لايتبعض بل يكون بمجموع ما جاء الخ .

ثم قوله : مما يمكن عقلاً قطعاً . فيه أن ذلك ليس بممكن فقط ، بل هو واقع قطعاً عقلاً ونقلاً ، والمسألة قد تقدمت تفصيلاً .

٤٠٩- **قال** : ومن أقوى شبه المرجئة أن المؤمن العاصي لو دخل جهنم لزم دخول الإيمان فيها - إلى قوله : ثم يعطى إيمانه بعد تعذيبه على قدر ذنوبه وإخراجه من النار . اهـ (ج١ ص١٤٣) .

يقول : لا ريب أن نزع الإيمان عن المؤمن العاصي عند إلقاءه في النار ، ووضعه عند بابها ، وإعطاءه إياه بعد التعذيب والإخراج منها من الأمور الأخروية ولا مجال للعقل فيها ، والقياس على المجرم في نزع الثياب عند إدخاله السجن لايصح ، ولم يأت لإثبات ما ادعاه بنقل من الكتاب ولا بأثارة من السنة .

وقد أخرج الشيخان من حديث أبي سعيد الخدري - رضي الله تعالى عنه - عن النبي ﷺ قال : يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ثم يقول الله تعالى : أخرجوا من النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان . فيخرجون منها قد اسودوا . الحديث ويثبت منه أن الإيمان لم ينزع ولم يوضع عند باب النار بل قد دخل مع صاحبه النار وأخرج معه منها ، وفي الباب أحاديث أخر صحيحة .

والحق في الجواب عن شبهة المرجئة أن يطلب منهم الدليل على ما ادعوه من استحالة دخول الإيمان في جهنم ، وقياس دخوله فيها على دخول الكفر في الجنة مع الفارق هذا وعليك بالتأمل الصادق ، وأما التوفيق فإنما هو بيد رب المغارب والمشارق .

٤١٠- **قال** : أما اختلافهم في جواز القول بأنا مؤمن إن شاء الله تعالى فلايرجع بعد التحقيق إلى كثير طائل - إلى قوله : قال النبي ﷺ : والله لا أدري ما يفعل بي وأنا رسول الله ولا بكم . أو كما قال كما في الصحيح . اهـ (ج١ ص١٤٤) .

أقول : قوله : فإن التردد في نفس إيمانه في الحالة الراهنة غير جائز عند الكل . فيه أنه إذا أريد من الإيمان الإيمان الواجب ففيه تردد أيضاً .

يقول : قال العيني : النوع السادس في قران المشيئة بالإيمان فقالت طائفة : لابد من قرانها . وحكي عن أكثر المتكلمين ، وقالت طائفة بجوازها وقال بعض الشافعية : هو المختار وقول أهل التحقيق . وقالت طائفة بجواز الأمرين قال بعض الشافعية : هو حسن . وقالت الحنفية : لايصح ذلك فمن قارن إيمانه بالمشيئة لم يصح إيمانه ، ورووا ما ذكر في كتاب أبي سعيد محمد بن علي بن مهدي النقاش عن أنس رضي الله تعالى عنه يرفعه من زعم أن الإيمان يزيد وينقص فقد خرج عن أمر الله ومن قال : أنا مؤمن إن شاء الله . فليس له في الإسلام نصيب . وفيه أيضاً من حديث أبي هريرة يرفعه الإيمان ثابت ليس به زيادة ولا نقص نقصانه وزيادته كفر . ومن حديث أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه يرفعه من زعم أن الإيمان يزيد وينقص وزيادته كفر . ومن حديث أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه يرفعه من زعم أن الإيمان يزيد وينقص فزيادته نقص ونقصه كفر . وفي كل ذلك نظر . اهـ

ونقل المحشي عن عقيدة السفاريني قول شيخ الإسلام : ومذهب أصحاب الحديث كابن مسعود وأصحابه والثوري وابن عيينة وأكثر علماء الكوفة ويحيى بن سعيد القطان فيما يرويه عن علماء البصرة والإمام أحمد بن حنبل وغيره من أئمة السنة كانوا يستثنون في الإيمان ، وهذا متواتر عنهم لكن ليس في هؤلاء من قال : إنما أستثني من أجل الموافاة ، وإن الإيمان إنما هو اسم لما يوافى به بل صرح هؤلاء الأئمة بأن الاستثناء إنما هو لأن الإيمان يتضمن فعل جميع الواجبات . ونقل في آخر ما نقل : ومنع ذلك الإمام أبو حنيفة - رحمه الله تعالى- وأصحابه والأكثرون . اهـ

فقد ظهر أن من قال بجواز الاستثناء في الإيمان أو باستحبابه لم ينظر إلى الخاتمة، ولو نظر إليها لأوجب الاستثناء كما أوجبه أهل الموافاة . ثم الترددفي

الإيمان أفي الحالة الراهنة كان أم في غيرها كفر أو نفاق ، والمتردد في الإيمان كافر أو منافق قال الله تعالى : إنما يستأذنك الذين لايؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون . وقال تعالى : إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا . الآية والكلام في جواز الاستثناء للمؤمن الذي قد تحقق إيمانه ولم يتردد ويرتب هو فيه .

على أن الاستثناء ليس عين التردد ولامساوياً له ولا مستلزماً له . والحديث الـذي ذكره صاحب الفيض لا تعلق له بمسألة الاستثناء إذ لم ينظر فيها إلى الخاتمة إلا الموجبون للاستثناء ، وبحثنا لايخرج عن المجوزين والمانعين إلى الموجبين ، وفيه ما فيه .

ولايذهب عليك أن المصنف - رحمه الله تعالى - لم يعقد هذا الباب لتحقيق مسألة الاستثناء في الإيمان ولا أشار إليها فيه ولذا لم يذكر الشارحان العظيمان صاحب الفتح والعمدة هذه المسألة في شرح هذا الباب .

٤١١- **قال** : وفي خلاصة الفتاوى وجدت نقلاً عن محمد فقط وعلى هذا لم تجئ في هذا الباب رواية عن الإمام -رحمه الله تعالى- وثبت النفي عن الصاحبين . اهـ (ج١ ص١٤٥) .

يقول : إن وجدان أحد نقلا عن محمد فقط - ولاسيما في كتاب - لايستدعي عدم مجيء رواية في هذا الباب عن الإمام - رحمه الله تعالى - كيف وقد وجدت في هذا الباب رواية عنه ؟ وقد ذكرها صاحب الفيض قبل . ويؤيد رواية جواز الكاف والمثل قوله : لايزيد ولاينقص . وجعله متوجهاً نحو المؤمن به أو المرتبة المحفوظة فيه ما قد تقدم فارجع إليه .

وأما قوله : وثبت النفي عن الصاحبين . فيه أنه أثبت النفي عن أبي يوسف - رحمه الله تعالى - قبل ، ولم يثبته عن محمد - رحمه الله تعالى - بل قد حكى

الإثبات عنه ، فتدبر ولاتكن من الذين لايتدبرون .

٤١٢- **قال** : والأصل أن الحديث اتبع القرآن في ذلك فإن الله تعالى أخبر عن جزاء القتل بالخلود بأي معنى كان ، والخلود جزاء الكفر فاتبعه الحديث وقال : قتال المسلم كفر . وإن لم يحكم به الفقهاء في الدنيا . اهـ (ج١ ص١٤٥) .

أقول : وفيه أن القتال غير القتل ، والخلود إنما جعله القرآن جزاء للقتل وقد قال صاحب الفيض نفسه في باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة الخ : وتمسك النووي - رضي الله تعالى عنه - بحديث الباب على قتل تارك الصلاة وفيه نظر لأن القتال غير القتل ، وفي الحديث ذكر القتال دون القتل ، والقتال بمعنى الجدال الخ .

يقول : وفيه أيضاً أن الخلود بمعنى المكث الطويل جزاء بعض الذنوب غير الكفر ، وأن الفقهاء كما لم يحكموا به في الدنيا كذلك لم يحكموا به في الآخرة فتقييد عدم حكم الفقهاء به بقوله : في الدنيا . كما ترى .

٤١٣- **قال** : وقال الدواني : إنه وعيد ويجوز الخلف في الوعيد . وأنت تعلم أنه إنشاء لا خبر . اهـ (ج١ ص١٤٥) .

أقول : وفيه نظر ظاهر فإن جملتي الحديث خبريتان صورة ومعنى لا إنشائيتان كما توهم .

يقول : قال صاحب مسلم الثبوت في مبحث تعريف الواجب : وقيل - أي في تعريف الواجب : ما أوعد بالعقاب على تركه ولايخرج العفو لأن الخلف في الوعيد جائز دون الوعد . ورد بأن إيعاد الله تعالى خبر فهو صادق قطعاً وتجويز كونه إنشاء للتخويف كما قيل عدول عن الحقيقة بلا موجب . على أن مثله يجري في الوعد فينسد باب المعاد . أقول : لو تم لدل على بطلان العفو مطلقاً الخ .

٤١٤- **قال** : إن قسمت الشهر على العشرات فليلة القدر في الأخيرة منها ، وإن قسمتها على الأسبوعات فهي في الأسبوع الأخير - إلى قوله : هذا وإن لم يقرع

سمعك به من قبل لكنه هو التحقيق إن شاء الله تعالى . اهـ (ج١ ص١٤٦) .

يقول : قال في العمدة : قوله : التمسوها في السبع . أي ليلة السبع والعشرين من رمضان والتسع والعشرين منه ، والخمس والعشرين منه ، وهكذا وقع في معظم الروايات بتقديم السبع الذي أولها السين على التسع الذي أولها التاء وفي بعض الروايات بالعكس ، وهكذا وقع في مستخرج أبي نعيم . فإن قلت : من أين استفيد التقييد بالعشرين وبرمضان ؟ قلت : من الأحاديث الأخر الدالة عليهما . اهـ

وقد أخرج المؤلف حديث الباب عن خالد بن الحارث في باب رفع معرفة ليلة القدر لتلاحي الناس ، وعن بشر بن المفضل في باب ما ينهى عن السباب واللعن كلاهما عن حميد عن أنس عن عبادة بن الصامت الحديث وفيه : فالتمسوها في التاسعة والسابعة والخامسة .

قال الحافظ : قوله : فالتمسوها الخ يحتمل أن يريد بالتاسعة تاسع ليلة من العشر الأخير ، فتكون ليلة تسع وعشرين ، ويحتمل أن يريد بها تاسع ليلة تبقي من الشهر ، فتكون ليلة إحدى أو اثنتين وعشرين بحسب تمام الشهر ونقصانه ، ويرجح الأول قوله في رواية إسماعيل بن جعفر عن حميد الماضية في كتاب الإيمان بلفظ : التمسوها في التسع والسبع والخمس . أي في تسع وعشرين وسبع وعشرين وخمس وعشرين ، وفي رواية لأحمد : في تاسعة تبقى اهـ .

فهذه الروايات الثلاث تدل على عدم صحة التحقيق الذي لم يقرع سمع قارئ الفيض . ثم ضمير المؤنث في قوله : إن قسمتها . يرجع إلى الشهر كما يدل عليه السياق والسباق ، وهو مذكر قال الله تعالى : شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه . الآية وقال تعالى : يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير الآية .

ولك أن تقول : إن المراد بتقسيم الشهر تقسيم لياليه أو المضاف مقدر فالأصل : إن قسمت ليالي الشهر . فالضمير يرجع إلى الليالي .

٤١٥- **وقال بعض الناس : قوله** : التمسوها في السبع والتسع والخمس . يأتي الحديث في ص٢٧١ وفيه : فالتمسوها في التاسعة والسابعة والخامسة . وصورته أن يعد الشهر تسعاً وعشرين ليلة ويؤخذ التاسعة مما تبقى ، وهي ليلة إحدى وعشرين ، والسابعة أيضاً مما تبقى وهي ليلة ثلاث وعشرين ، وكذا في الخامسة وهي ليلة خمس وعشرين كما جاء في بعض الروايات : في تاسعة تبقى . فظهر وجه تقديم التاسعة على السابعة والسابعة على الخامسة وإلا فالأمر بالعكس ، وهذا هو المحمل الصحيح لهذا الحديث ، وما ذكروا مما سواه فهو مما لايلتفت إليه . اهـ

• **يقول** : لعل هذا البعض عرض في قوله : وهذا هو المحمل الصحيح لهذا الحديث الخ على تحقيق صاحب الفيض الذي لم يقرع سمع المخاطبين ثم فيما ذهب إليه هذا البعض أنه لا دليل على عد الشهر تسعاً وعشرين ليلة . كيف والبداهة شاهدة عدل على أن الشهر يكون ثلاثين ليلة أيضاً ؟ وقد صرح النبي ﷺ بأن الشهر يكون ثلاثين تارة وتسعاً وعشرين أخرى .

واعلم أنه إذا كان الشهر تسعاً وعشرين فليالي إحدى وعشرين وثلاث وعشرين وخمس وعشرين وسبع وعشرين وتسع وعشرين كل واحدة منها وتر مطلقاً سواء أعددت الشهر من أوله أم من آخره . وإذا كان الشهر ثلاثين فالليالي المذكورة كل واحدة منها وتر إن عددته من أوله ، وإن عددته من آخره فالليالي المذكورة من الأشفاع ، وليالي اثنتين وعشرين وأربع وعشرين وست وعشرين وثمان وعشرين وثلاثين من الأوتار ، فاحفظه فإنه ينفعك هنا وفيما يأتي ، فتدبر ولاتكن من الغافلين .

باب سؤال جبريل النبي ﷺ الخ

٤١٦- **قال** : وحصل جوابه أن الإيمان والإسلام يفترقان إذا اجتمعا على صورة المقابلة، وحيث انفردا يكون أحدهما عين الآخر كما هو صهيعهم في المترادفات فإنها إذا اجتمعت يفرق بينها في ذلك المقام خاصة . اهـ (ج١ ص١٤٧) .

يقول : إن الحافظ - رحمه الله تعالى - قال : والذي يظهر من مجموع الأدلة هو أن لكل منهما حقيقة شرعية كما أنه لكل منهما حقيقة لغوية لكن كل منهما مستلزم للآخر بمعنى التكميل له ، فكما أن العامل لا يكون مسلماً كاملاً إلا إذا اعتقد فكذلك المعتقد لا يكون مؤمناً كاملاً إلا إذا عمل .

وحيث يطلق الإيمان في موضع الإسلام أو العكس أو يطلق أحدهما على إرادتهما معاً فهو على سبيل المجاز ، ويتبيت المراد بالسياق ، فإن ورداً معاً في مقام السؤال حملا على الحقيقة ، وإن لم يردا معاً أو لم يكن مقام سؤال أمكن الحمل على الحقيقة أو المجاز بحسب ما يظهر من القرائن .

وقد حكي ذلك الإسماعيلي عن أهل السنة والجماعة قالوا : إنهما ختلف دلالتهما بالاقتران فإن أفرد أحدهما دخل الآخر فيه وعلى ذلك يحمل ما حكاه محمد بن نصر وتبعه ابن عبدالبر عن الأكثر أنهم سووا بينهما على ما في حديث (وفد) عبدالقيس ، وما حكاه اللالكائي وابن السمعاني عن أهل السنة أنهم فرقوا بينهما على ما في حديث جبريل . اهـ

وهذا الكلام محاكمة من الحافظ بين من قال باتحادهما وبين من قال باختلافهما، وتوفيق منه حسب فهمه بين قولي أهل السنة قول التسوية وقول التفريق كما يظهر ذلك من سياق كلامه وسباقه ، وليس هذا بتقرير جواب البخاري عما يرد على قوله : إن الإسلام والإيمانواحد . كما توهم صاحب الفيض .

وأما كلام الحافظ الذي فيه تقرير جواب البخاري فقد ذكره في أول الباب ، وهناك نصه: قوله (باب سؤال جبريل الخ) تقدم أن المصنف يرى أن الإيمان والإسلام عبارة عن معنى واحد ، فلما كان ظاهر سؤال جبريل عن الإيمان والإسلام وجوابه يقتضي تغايرهما وأن الإيمان تصديق بأمور مخصوصة والإسلام إظهار أعمال مخصوصة أراد أن يرد ذلك بالتأويل إلى طريقته .

قوله : (وبيان) أي مع بيان أن الاعتقاد والعمل دين وقوله : (وما بين) أي مع ما بين للوفد أن الإيمان هو الإسلام حيث فسره في قصتهم بما فسر به الإسلام هنا . وقوله : (وقول اللّه) أي مع ما دلت عليه الآية أن الإسلام هو الدين ودل عليه خبر أبي سفيان أن الإيمان هو الدين فاقتضى ذلك أن الإسلام والإيمان أمر واحد . هذا محصل كلامه . اهـ

ثم جعل صاحب الفيض محصل كلام الحافظ في المحاكمة والتوفيق الذي توهمه جواباً أمرين أحدهما أن الإيمان والإسلام يفترقان إذا اجتمعا على صورة المقابلة ، والثاني أنهما حيث انفردا يكون أحدهما عين الآخر .

والأمر ليس كذلك إذ محصل كلامه أن لكل منهما حقيقة شرعية فهما مفترقان حقيقة مطلقاً انفردا أم اجتمعا على صورة المقابلة أم على غير صورتها نعم كل منهما مستلزم للآخر بمعنى التكميل له ، وقد يطلق كل منهما على الآخر مجازاً ويراد بأحدهما كلاهما معاً على سبيل المجاز .

وقوله : فإن وردا معاً في مقام السؤال حملا على الحقيقة . بيان لموضع يكونان فيه محمولين على الحقيقة وليس معناه أنهما يفترقان إذا اجتمعا على صورة المقابلة ، ولا يفترقان في غير هذا الوقت أو بغير هذا الشرط ، وكذا ليس معنى قوله : وإن لم يردا معاً أو لم يكن في مقام سؤال أمكن الحمل على الحقيقة أو المجاز بحسب الظاهر من القرائن . أنهما حيث انفردا يكون أحدهما عين الآخر ، هذا ظاهر واضح .

وأشار الحافظ بقوله : وقد حكى ذلك الإسماعيلي . إلى أن المراد بقولهم : أنهما تختلف دلالتهما بالاقتران فإن أفرد أحدهما دخل الآخر فيه . ما ذكر قبل . على أن بين استلزم شيء لشيء ودخوله فيه وبين كونه عينه فرقاً بيناً .

وقول صاحب الفيض : فإنها إذا اجتمعت يفرق بينها في ذلك المقام خاصة . فيه أن ذلك التفريق إنما يرجع إلى الأمور اللفظية إذ لو كان مرجعه إلى المعنى لم تبق المترادفات مترادفات كما لا يخفى على من له أدنى دربة في معرفة المترادفات وتفريق الحافظ بين الإيمان والإسلام حين الاجتماع ليس كتفريقهم بين المترادفات وقت الاجتماع ، فقوله : كما هو صنيعهم في المترادفات . كما ترى .

وكذا الحال في الإفراد فإن إطلاق أحدهما على الآخر عند الحافظ مجاز بخلاف المترادفات فإن إطلاق أحدها على الآخر حقيقة وذلك ظاهر فإن إطلاق الأسد موضع الليث ليس بمجاز عند أحد من العلماء فتأمل .

٤١٧- **قال** : وإذن فالفرق في حديث جبرائيل مقامي ولا يدل على أن الإسلام والإيمان متغايران حقيقة لأن النبي ﷺ بين لوفد عبدالقيس أن الإيمان هو الإسلام حيث فسر الإيمان في قصتهم بما فسر به الإسلام ههنا . اهـ (ج١ ص١٤٧) .

يقول : إن الحافظ - رحمه الله تعالى - قد صرح أن لكل منهما حقيقة شرعية وأنهما إن وردا معاً في مقام السؤال حملا على الحقيقة ، وأن إطلاق أحدهما على الاخر حيث ثبت إطلاق مجازي ، والرسلام والإيمان في حديث جبريل محمولان عنده على حقيقتهما الشرعيتين المتغايرتين عنده حقيقة ، وهذا كله ظاهر من كلامه الذي نقلناه قبل .

فالفرق في حديث جبريل عند الحافظ حقيقي لا مقامي فإن اللفظين المتغايرين في المعنى حقيقة إذا أريد بهما في موضع معنياهما الحقيقيان لا يستدعي ذلك أن يكون الفرق بينهما مقامياً ، فحديث جبريل عند الحافظ يدل على أن الإسلام

والإيمان متغايران حقيقة لأن النبي ﷺ قد بين فيه للإسلام حقيقة وللإيمان حقيقة أخرى ، وحديث وفد عبد القيس لا يمنع تلك الدلالة إذ الحافظ قائل بالاستلزام وأن أحدهما يطلق على الآخر مجازاً ، فجعل حديث وفد عبدالقيس دليلاً لعدم دلالة حديث جبريل على تغاير الإسلام والإيمان حقيقة كما ترى .

على أن النبي ﷺ لم يبين في حديث وفد عبدالقيس أن الإيمان هو الإسلام ، وتفسيره الإيمان في قصتهم بما فسر به الإسلام هنا لا يستلزم أن الإيمان هو الإسلام لحتمال ملاحظة الملازمة أو التجوز أو العموم والخصوص . وأما احتمال التساوي فينفيه حديث جبريل وآية الحجرات ، فجعل حديث وفد علدالقيس دليلاً لكون الإيمان هو الإسلام لا يصح كما أن الإستدلال بقوله تعالى : فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين . بعد قوله : فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين . على اتحادهما لا يستقيم فتفكر .

وما قيل من أنه لم يرد صاحب الفيض بالمقامي ما عني بالاقتران ومقابلة الإفراد، بل أراد بالمقامي مقام السائل والسامع كما فصل هو وإن لم يصح أيضاً . ففيه أن قول صاحب الفيض بعد : نعم لو كان هناك سلسلة الأسولة في عبارة واحدة وكان النبي ﷺ أجاب عنها أيضاً كذلك لكان له وجه . يرده وكذا قوله : التغاير المقامي إنما يكون إذا كان اللفظان في عبارة واحدة . ينفيه فإن كون سلسلة تلك الأسولة في عبارة واحدة ليس إلا الاقتران ومقابلة اللإفراد ، فتدبر .

٤١٨- **قال** : وهذا الجواب غير مستقيم لأن التغاير المقامي إنما يكون إذا كان اللفظان في عبارة واحدة - إلى قوله : وكان النبي ﷺ أجاب عنها أيضاً كذلك لكان له وجه . اهـ (ج١ ص١٤٧) .

يقول أولاً : قد عرفت أن كلام الحافظ الذي حسبه صاحب الفيض جواباً ليس بجواب فلا معنى لنفي استقامة الجواب ، وإنما هو محاكمة بين قولي أهل السنة

وتوفيق بين الأحاديث والأدلة التعارضة ظاهراً .

ثانياً : إنك قد علمت أن الحافظ قائل بالتغاير الحقيقي ، ومصرح بأنهما في حديث جبريل محمولان على الحقيقة وأن لكل منهما حقيقة شرعية ، فلا معنى لتنقيح مناط التغاير المقامي ههنا .

ثالثاً على سبيل التنزل : عبارة واحدة . جملة واحدة أو جملاً متعددة صادرة من المتكلم بدون فترة بينها منعنا الحصر وأن يكون ذلك شرطاً للتغاير المقامي ، وإن أراد به ما صدر في مجلس واحد من الكلام فلا يتأتي نفي التغاير المقامي عن الإيمان والإسلام في حديث جبريل .

رابعاً : إنه لو لم يكن بينها تغاير أصلاً لا حقيقة ولا مقاماً ووقع السؤال أولاً عن الإيمان فحسب وكان النبي ﷺ لا يعلم أنه سائل بعد ذلك عن الإسلام أيضاً لكان له أن يجيب عن سؤاله الثاني بأن الإسلام هو الإيمان أو بذكر ما ذكر في الجواب عن سؤال الإيمان كما إذا سألك رجل عن الأسد ما هو ؟ فتقول : إنه حيوان مفترس أبخر وكذا وكذا ، ثم سألك عن الليث ما هو ؟ تقول : الليث هو الأسد أو إنه حيوان مفترس أبخر وكذا وكذا .

خامساً : إن قوله : وههنا لم يقع السؤال أولاً عن الإيمان فحسب . فيه أن ذلك الجزم والقطع والحصر والقصر لا يصح فإن الروايات في تقديم الإيمان في السؤال وتأخيره مختلفة قال الحافظ : قوله : (ما الإيمان) ؟ قيل : قدم السؤال عن الإيمان لأنه الأصل ، وثنى بالإسلام لأنه يظهر مصداق الدعوى وثلث بالإحسان لأنه متعلق بهما . وفي رواية عمارة بن القعقاع بدأ بالإسلام لأنه بالأمر الظاهر ، وثنى بالإيمان لأنه بالأمر الباطن . ورجح هذا الطيبي لما فيه من الترقي .

ولا شك أن القصة واحدة اختلف الرواة في تأديتها وليس في السياق ترتيب ، ويدل عليه رواية مطر الوراق فإنه بدأ بالإسلام وثنى بالإحسان وثلث بالإيمان ،

فالحق أن الواقع أمر واحد والتقديم والتأخير وقع من الرواة . اهـ وهكذا قال عيني أيضاً .

سادساً : إن قوله : ولم يكن النبي ﷺ يعلم أنه سائل بعد ذلك عن الإسلام أيضاً . فيه أن ذلك لم يثبت بدليل ، وقد ثبت أن رسول الله ﷺ كان يعلم أن السائل جبريل عليه السلام ، فلعل جبريل علمه الأجوبة قبل شروعه في السؤال أو ألقى الله تعالى الأجوبة في روعه ﷺ والله بكل شيء عليم ويؤيد ذلك أن رسول الله ﷺ كان إذا سئل عن شيء لم ينزل عليه فيه شيء يتوقف وينتظر الوحي قال الله تعالى : وما ينطق عن الهوى إن هو وحي يوحى . والثاني هو الصواب كما يظهر بالرجوع إلى طرق الحديث وألفاظها ، فقوله : وإنما ذكر أولاً حقيقة الإيمان على ما كان عنده بدون نظر إلى مفهوم الإسلام الخ كما ترى وفيه نظر آخر .

سابعاً : إن قوله : فالجواب بالفرق باعتبار المقام لا يمشي ههنا ، قد تقدم ما فيه من أنه ليس بجواب ولا فرق باعتبار المقام ، فنفي تمشي الجواب من زلات الأقدام .

ثامناً: إن قوله نعم لو كان عناك سلسلة الأسولة الخ مستفاد م الحصر في قوله: لأن التغاير المقامي إنما يكون الخ وقد عرفت أنه ممنوع فتدبر فإن ما يصدر عن التدبر مسموع .

٤١٩- **قال** : فالوجه عندي أن الجواب إنما يلقى على السائل بقدر علمه وفطانته وسؤال جبريل عليه السلام وكذا حاله - إلى قوله : فاكتفى في جوابه على الإجمال ولم يلتفت إلى بيان الحقائق . اهـ (ج١ ص١٤٧) .

أقول : وفيه أن قصة ضمام غير قصة الوفد ، فإن ضماماً - رضي الله تعالى عنه - كان وافد بني سعد بن بكر ، وهذا ظاهر لمن مارس الحديث .

يقول : وحديث وفد عبدالقيس ليس فيه ما يدل على أنهم كانوا غير كاملي

الفطانة وأن قدر علمهم كان مانعاً من فهم قوله ﷺ : الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته الخ ، وكذا كون رجل حديث عهد بالإسلام لا يستدعي أن لا يسفر له الإيمان بما فسر به في حديث جبريل ، ولا يقتضي أن يجمل له الأمر مثل هذا الإجمال ، ولا يلتفت في الخطاب معه إلى بيان الحقائق ، بل الأليق أن يفصل له الأمر ويبين له الحقائق على ما هي عليه في نفس الأمر وقد قال وفد عبدالقيس : فمرنا بأمر فصل . ومن معانيه المفصول .

٤٢٠ قال : وحاصله أنه راعي حال المخاطب في كلا الحديثين - إلى قوله : بخلاف حديث وفد عبدالقيس فإن حاصله التحريض على العمل وفي مثله يتمشي على الإجمال فيتسامح في البيان . اهـ (ج١ ص١٤٧) .

يقول : لا ريب أن رسول الله ﷺ كان معلماً في الموضعين ومحرضاً على العمل في المقامين ، ومراعياً حال المخاطب في كلا الحديثين ، وقد عرفت مما تقدم أن حال المخاطب في حديث وفد عبدالقيس لايقتضي عدم بيان الحقيقة ، ولا يستلزم أن يتمشى في مثله على الإجمال حتى يحكم أن ما خاطبه به ﷺ مبني على التسامح والإجمال . ثم ما ذكره صاحب الفيض فرع أن يكون حديث جبريل عليه السلام محمولاً على بيان الحقيقة والتفصيل وحديث وفد عبدالقيس على المسامحة والإجمال ، وهذا لم يثبته بعد بدليل .

٤٢١- **قال** : (الإيمان أن تؤمن بالله الخ) فذكر تحته الأشياء الغائبة كما مر تحقيق الحافظ ابن تيمية أن الإيمان لا يتعلق إلا بالمغيبات . اهـ (ج١ ص١٤٨) .

يقول : قد تقدم تحقيق الإيمان اللغوي والشرعي وما يتعلق بتحقيق الحافظ ابن تيمية هذا في أوائل كتاب الإيمان فارجع إليه وادرسه ممعناً فيه .

٤٢٢- **قال** : ثم اعلم أنه ليس بين الدنيا والقيامة مسافة يصل إليها بعد قطعها ، بل تظهر القيامة من هذه الدنيا بعد خرابها كما تظهر الشجرة من النواة - إلى قوله :

بل يسوى لها ذلك المكان وذلك الموطن . اهـ (ج١ ص١٤٨) .

يقول : إن أراد بهذا الكلام أن جميع الأمور الأخروية حتى الجنة والنار ليست في بقعة أخرى وموطن آخر غير الدنيا بل يسوى لها ذلك المكان الدنيوي وذلك الموطن الأولَوي و وتخرج وتظهر من هذه الدنيا خروج النبات من البذر وظهور الشجرة من النواة ففيه أن هذا مخالف لنصوص القرآن والحديث ، وعقائد أهل السنة قال صاحب العقائد النسفية وشارحها : وهما أي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان . وقال في العقيدة الطحاوية : والجنة والنار مخلوقتان لا تفنيان أبداً ولا تبيدان فإن الله تعالى خلق الجنة والنار قبل الخلق . اهـ

٤٢٣- **قال** : (ولا تشرك به) فيه طرد وعكس أي إحاطة الكلام بطرفيه اهـ (ج١ ص١٤٨) .

يقول : إن أراد بقوله : فيه طرد وعكس . الاطراد والعكس البديعيين ففيه أن قوله ﷺ : ولا تشرك به . ليس فيه الاطراد والعكس البديعيان إذ العكس البديعي أن تقدم أولاً في الكلام شيئاً ثم تعكس ، فتقدم ما أخرت وتؤخر ما قدمت ومن أمثلته عادات السادات سادات العادات ، ويخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي، ولا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن. ومعلوم أن قوله ﷺ هذا ليس كذلك.

والاطراد البديعي هو أن تأتي بأسماء الممدوح أو غيره وأسماء آباءه على ترتيب الولادة من غير تكلف في السبك كقوله ﷺ : الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم وأنت خبير بأن جملة : ولا تشرك به . ليست من هذا القبيل. وقد تبين مما ذكرنا أن تفسيره للطرد والعكس بقوله : إحاطة الكلام بطرفيه . خطأ ووهم إن كان تفسيراً للطرد والعكس البديعيين .

ولعل مقصوده أن قوله ﷺ : أن تعبد الله . إثبات وقوله ﷺ : ولا تشرك به . نفي وقد أحاط هذا الكلام طرفي المطلوب الإثبات والنفي ، وسمى هذه الإحاطة

طرداً وعكساً لكن فيه أن ظاهر عبارته أن ذلك في جملة : ولا تشرك به . فقط بدون ضم جملة : أن تعبد الله . إليها ، بل عبارته نص فيه فتدبر .

ويحتمل أن يكون أراد أن تفسير النبي ﷺ للإسلام فيه طرد وعكس أي منع وجمع لكن فيه أن عبارته وتفسيره للطرد والعكس بإحاطة الكلام بطرفيه لا يساعدان ذلك كما يظهر بالتأمل .

٤٢٤- **قال** : (ما الإحسان) قال الحافظ - رحمه الله تعالى : وأشار في الجواب إلى حالتين - إلى قوله : فتأويل الحديث فإن لم تكن تراه فاستمر على إحسان العبادة فإنه يراك . انتهى ملخصاً . اهـ (ج١ ص١٤٩) .

يقول : نتقل لك لفظ الحافظ والنووي - رحمهما الله تعالى - من الفتح لتعلم التفاوت بين ما نقله صاحب الفيض وبين الأصل فهاك نصه : قوله : (الإحسان) هو مصدر تقول: أحسن يحسن إحساناً . ويتعدى بنفسه وبغيره تقول : أحسنت كذا . إذا أتقنته وأحسنت إلى فلان . إذا أوصلت إليه النفع ، والأول هو المراد لأن المقصود إتقان العبادة ، وقد يلحظ الثاني بأن المخلص مثلاً محسن بإخلاصه إلى نفسه ، وإحسان العبادة الإخلاص فيها والخشوع وفراغ البال حال التلبس بها ومراقبة المعبود .

وأشار في الجواب إلى حالتين أرفعهما أن يغلب عليه مشاهدة الحق بقلبه حتى كأنه يراه بعينه وهو قوله : كأنك تراه . أي وهو يراك . والثانية أن يستحضر أن الحق مطلع عليه يرى كل ما يعمل وهو قوله : فإنه يراك . وهاتان الحالتان يثمرهما معرفة الله تعالى وخشيته وقد عبر في رواية عمارة بن القعقاع بقوله : (أن تخشى الله كأنك تراه) وكذا في حديث أنس .

وقال النووي : معناه أنك إنما تراعي الآداب المذكورة إذا كنت تراه ويراك لكونه يراك لا لكونك تراه ، فهو دائماً يراك فأحسن عبادته وإن لم تره ، فتقدير

الحديث فإن لم تكن تراه فاستمر على إحسان العبادة فإنه يراك . اهـ

فقد ظهر أن الإحسان على شرح الحافظ أيضاً عبارة عن العبادة مع الإخلاص فيها والخشوع وفراغ البال حال التلبس بها ومراقبة المعبود ، وليس معنى قوله : وأشار في الجواب الخ أن الإحسان عبارة عن الحالتين المقصودتين تثمرهما معرفته تعالى وخشيته كما توهم ، وإنما مفاده أن الجواب كما هو عبارة في بيان معنى الإحسان كذلك هو إشارة إلى حالتين ، فحصحص أن الإحسان على الشرحين شرحي الحافظ والنووي اسم لشئ واحد .

وإذا عرفت هذا تبين لك سخافة ما قاله المحشي هنا من أنه قد تسلسل هذان الشرحان في الكتب إلا أنه لم ينبه أحد منهم على الفرق بينهما وقد كان شيخي رحمه الله تعالى يفرق بينهما بعبارة وجيزةما كنت فهمها إلى زمن طويل ، فلم أزل أتفكر فيها وأراجع إليها مرة بعد مرة حتى ظننت أني قد فهمتها ، فحاصل الشرح الأول - وإلى قوله : وإنما طولت الكلام في بيان الفرق بينهما مع التكرار الشديد بحيث يكاد أن يمل الناظر لأنه تعسر على الفرق بينهما وبعد تفكر وتعمق انكشف لي الأمر فكأنما أنشطت من العقال . اهـ (ج١ ص١٤٩-١٥٠) .

٤٢٥- **قال** : واعلم أن لفظ الإحسان شامل لجميع أنواع البر من الأذكار والأشغال وغيرها - إلى قوله : ومن ههنا ظهر أن الطريقة والشريعة لا تتغايران كما زعمه العوام . اهـ (ج١ ص١٥٠) .

أقول : وهم - أي الصوفية - فرقوا بين الأشغال والأذكار بغير ما ذكر ، والنسبة عندهم عبارة عن فناء النسمة ، والشريعة الكتاب والسنة ، والطريقة ما ذكره الصوفية من الأوراد والأشغال . وقال الشاه عبدالعزيز - رحمه الله تعالى : الشريعة الفقه والطريقة ما ذكره الصوفية وهو مأخوذ من الكتاب والسنة ، وهو من الشريعة بمعنى ما جاء به الرسول ﷺ ، وقد عرفوا الحقيقة بغير ما عرفها به صاحب

الفيض .

يقول : إن صاحب الفيض - رحمه الله تعالى - قد جعل الشريعة اسماً لما نقل إلينا من الأوامر والنواهي والوعد والوعيد ، والطريقة اسماً للتخلق بها ولا ريب أن الأوامر والنواهي والوعد والوعيد ، والتخلق بها متغايران ، فلم يظهر مما ذكر أن الشريعة والطريقة لا تتغايران . نعم قد ظهر منه نفي المغايرة التي اشتهرت بين العوام .

٤٢٦- **قال** : وقد كتب الغزالي أن بعض العلم لا يضطر العالم إلى العمل به وبعضه يغلب عليه - إلى قوله : فهذا الإسلام غير الإيمان والإيمان غير الإسلام وقد ذكرناه سابقاً أيضاً . اهـ (ج١ ص١٥٠-١٥١) .

يقول : قد تقدم أن الغزالي - رحمه الله تعالى - قد صرح في الإحياء بأن الإيمان عند السلف عبارة عن ثلاثة أشياء ، ولم يكتب الغزالي أن الإيمان عند السلف هو العلم الذي يغلب صاحبه ويستعمل أعضاءه وجوارحه في الطاعات .

وظاهر كلام صاحب الفيض هذا أن الإيمان والإسلام إذا حصلا في مرتبة الإحسان فهما شيء واحد وإذا حصلا في غير مرتبة الإحسان فالإسلام غير الإيمان ، والإيمان غير الإسلام ، فهما حينئذ شئان اثنان .

والذي ذكره قبل هو : أن الإيمان يتدرج من القلب إلى الجوارح على عكس الإسلام فهما في مسافة ذهاباً وإياباً ، فإن ظهر الإيمان على الجوارح ورسخ الإسلام في القلب فهما واحد ، وإن بقي الإيمان في القلب واقتصر الإسلام على الجوارح فهما متغايران ، وأعني باتحاد المسافة وسراية الإسلام إلى الباطن نسبة الإحسان الخ (ج١ ص٦٩) .

وقال في البطاقة : وظني أن الإيمان والإسلام واحد ، والكامن أولاً فالبارز ثانياً إيمان ، والبارز أولاً فالكامن ثانياً إسلام فالمسافة واحدة وإنما الفرق بالإياب

والذهاب . اهـ (ج١ ص٤٥) .

وفيه أن تحقق شيئين في مادة واحدة لا يقتضي وحدتهما ألاترى أن الكلام والخبر يتحققان في قولنا : زيد قائم . مع أنهما ليسا بواحد ، فتحقق الإيمان والإسلام في مرتبة الإحسان لا يستدعي وحدتهما .

والنسبة بينهما عنده كما هو الظاهر من ألفاظه عموم وخصوص من وجه إذ يجتمعان في الإحسان ويفترق الإيمان عن الإسلام إذا لم يبرز ، والإسلام عن الإيمان إذا لم يكمن ، والأمران اللذان بينهما عموم وخصوص من وجه لا يقال فيهما : إنهما شيء واحد . كالأبيض والحيوان فإن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه ولم يقل أحد من أهل العلم : إنهما واحد .

على أن الإيمان البارز ليس بإيمان من حيث البروز ، والإسلام الكامن ليس بإسلام من حيث الكمون كما يقتضيه تحقيقه مع أن الإيمان مبدءه عند صاحب الفيض هو الباطن ومنتهاه هو الظاهر والإسلام بالعكس ، والأمران يختلفان في المبدأ والمنتهى فالحكم بوحدتها كما ترى وقد تقدم هذا البحث تفصيلاً فارجع إليه .

ثم لا يذهب عليك أن مذهب السلف في الإيمان مشهور وفي عامة الكتب مزبور ومذكور، وليس هو ما ذكره بقوله : وهذا هو الإيمان عند السلف . وقد قال صاحب الفيض نفسه في أوائل الكتاب : ولفظ السلف الإيمان اسم للاعتقاد والقول والعمل . فالإيمان عند السلف عبارة عن ثلاثة أشياء اعتقاد وقول وعمل . انتهى ملتقطاً (ج١ ص٥٣) .

٤٢٧- **قال** : وإليه أشار سبحانه بالمفاتح فإنك إذا أوتيت مفتاحاً قدرت على فتح المغاليق كلها - إلى قوله : وحينئذ صح في قوله : (لا يعلمها إلا هو) بدون تأويل . اهـ (ج١ ص١٥١) .

يقول : إن معنى قوله : لا يعلمها إلا هو . على شرحه المذكور سابقاً : لا

يعلمها علماً كلياً إلا هو . وإن هو إلا تأويل ، فنفي التأويل بقوله : بدون تأويل . لا يصح ، ثم تأويل صاحب الفيض هذا لا دليل عليه .

والحق أن يفسر بقوله تعالى : عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً . إلا من الرتضى من رسول . الآية وبقوله تعالى : وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء . الآية .

قال الحافظ : قال القرطبي : لا مطمع لأحد في علم شيء من هذه الأمور الخمسة لهذا الحديث وقد فسر النبي ﷺ قول الله تعالى : (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) بهذه الخمس وهو في الصحيح قال : فمن ادعى علم شيء منها غير مسنده إلى رسول الله ﷺ كان كاذباً في دعواه . قال : وأما ظن الغيب فقد يجوز من المنجم وغيره إذا كان عن أمر عادي وليس ذلك بعلم . وقد نقل ابن عبد البر الإجماع على تحريم أخذ الأجرة والجعل وإعطاءها في ذلك . اهـ ونقله العيني أيضاً وسكت عليه .

وما قاله صاحب الفيض قبل هذا من أن المراد منه أصولها وأما علم الجزئيات فقد يعطى منه الأولياء - رحمهم الله تعالى - أيضاً لأن علم الجزئيات ليس بعلم في الحقيقة لكونها محطاً للتحولات والتغيرات ولأن علم الجزئي لا يوصل إلى علم جزئي آخر فكأنه ليس علماً . اهـ (ج١ ص١٥١) ففيه أن علم الجزئيات علم في الحقيقة وكون الجزئيات محطاً للتحولات والتغيرات ، وكون علم جزئي لا يوصل إلى علم جزئي آخر لا ينفيان ذلك ولا ينافيه لأن الإيصال وعدم التغير ليس واحد منهما ذاتياً للعلم ولا لازماً له ، فالحصر في قوله : وإنما العلم علم يوصل الخ كما ترى . مع أن علم جزئي قد يوصل إلى علم جزئي آخر كما في صورة التمثيل والقياس الفقهي وعلم كلي قد يوصل ثم جعل الجزئيات محطاً للتحولات والتغيرات دون الكليات لا يخلو عن تسامح .

٤٢٨- **قال المحشي** : واستشكله الرازي ثم لم يجب عنه موضحاً ومر عليه الشوكاني فقال : إنه من زيغ فلسفة - إلى قوله : قد صنف تفسيراً سماه فتح القدير ، فجاء نواب صديق حسن خان بعده وألحق به مقدمته من قبله وزاد ونقص وسماه فتح البيان . هكذا في تقرير الفاضل عبدالعزيز الكاملفوري . اهـ (ج١ ص١٥١) .

أقول : والعيان يكذب البيان فإن فتح البيان للنواب غير التفسير المسمى بفتح القدير للشوكاني - رحمهما الله تعالى -

يقول : قد توفرت النصوص القرآنية والفصوص الحديثية على أن الغيب لا يعلمه إلا الله ، وذلك مطلق يتناول كل غيب سواء أكان جزئياً أم كلياً أم فرعاً . نعم قد يطلع الله بعض عباده على بعضه .

ثم من الشياطين من يسرق السمع فيتبعه شهاب مبين ، فيوحيه إلى أوليائه فيكذبون معه مائة كذبة . فهل يقال : إنما يسمع دعوى القرآن والحديث هذه من لا خبرة له بما دار في الدنيا الخ ؟

وقوله : وقد اشتهرت أن الكهنة الخ فيه أن ذلك مما يوحيه إليهم شياطينهم بعد الاستراق أو من باب الاتفاق ، وليس مبينا على أن الكهنة يعلمون الغيب أو بعض الغيب ، فالشوكاني واقف على حقيقة الحال ودقيقة المقال ، ويسمع دعواه كل من له أدنى خبرة بنصوص القرآن والحديث وبحقيقة ما دار في الدنيا وماهية فنون الإخبار بالمغيبات .

ثم اعلم أن الشوكاني لم ينكر تقليد الأئمة من عند نفسه بل أثبت ذلك بدلائل عديدة من القرآن والسنة ، وقد أنكره قبله جم غفير من العلماء الأعلام حتى الأئمة الأبعة قد منعوا من تقليدهم وتقليد غيرهم ، ومقلدوهم لم يقلدوهم في هذات المنع . بل التقليد لا وجود له في القرون المشهود لها بالخير .

وادرس لذلك كله كتب إيقاظ همم أولى الأبصار، والقول المفيد، وعقد

اجيد، وحجة الله البالغة ، وهدية السلطان إلى مسلمى اليابان ، وتحفة الأنام ، والإحكام في أصول الأحكام ، والإعلام لابن النيم ، وسعيارالحق وحركة الانطلاق الفكري ، والإرشاد إلى سبيل الرشاد ، وحسن البيان ، ومباحثة مرشد آباد ، والتقليد الشخصي لأبي الوفاء الامرتسرى ، والتنقيد السديد لأبي محمد بديع الدين الشاه الراشدي - حفظه الله تعالى - ونتائج التقليد ، وهل التقليد واجب ؟ كلاهما لجامع هذه الفوائد وغيرها من مصنفات أهل التحقيق والتدقيق في هذا اللموضوع .

وقوله : ثم يريد هو أن يدعو الناس الخ بهتان مبين على القاضي اليماني والإمام الشوكاني . نعم هذا البهتان والوضع أخف وأهون من وضع أبو حنيفة سراج أمتي ، ويكون في أمتي رجل يقال له محمد بن إدريس ويكون على أمتي أضر من إبليس ، وقول ابن الزبير لا ترفع يديك فإن هذا شيء فعله رسول الله ﷺ ثم تركه . ومن ثم أدرج العلماء التقليد في أسباب الوضع .

وقوله : قد صنف تفسيرا الخ يصدق مثله على كتب كثيرة من الفقه والحديث والتفسير وغيرها من العلوم ، وهذا الكلام ما كان ينبغي أن يصدر من مثل صاحب الفيض ، فتفكر السبب وشمر ذيل الطلب .

٤٢٩- قال بعض الناس : قوله : فقال : ما الإيمان ؟ الخ هذا السياق الذي ذكر فيه السؤال عن الإيمان أولاً ثم عن الإسلام ثم عن الإحسان لعله هو الأصل في هذا الحديث كما يشهد به الذوق السليم ، وأما ما جاء في بعض الطرق من تقديم السؤال عن الإسلام على الإيمان فهو من تقديم الراوي وتأخيره . اهـ

يقول : إن هذا البعض قد ذهب في الفرق بين الإيمان والإسلام مذهب صاحب الفيض ، وتأخير الإحسان عنهما موافق للذوق السليم إذ فيه ترق من الأدنى إلى الأعلى كما في تقديم الإحسان عليهما تنزل من الأعلى إلى الأدنى .

وأما شهادة الذوق السليم بإصالة تقديم الإيمان على الإسلام ففيها نظر ظاهر فإن الإيمان عنده اسم للأمر الباطن والإسلام عنده اسم للأمر الظاهر ومعلوم أن الظاهر قاض على الباطن غالبا، فالذوق السليم يقتضى تقديم الإسلام على الإيمان، وقول الله تعالى: قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا الخ يؤيد ما ذكرنا، فظهر أن الإسلام قبل الإيمان .

والحق في المقام ما قاله الحافظ من أن الواقع أمر واحد - من تقديم الإسلام والإيمان والإحسان - والتقديم والتأخير وقع من الرواة . اهـ والذوق السليم قاصر عن تعيين الأصل والواقع ، ولهذا قال : لعله هو الأصل الخ ولم يقل : هو الأصل في هذا الحديث كما يشهد به الذوق السليم . وقد ظهر مما ذكرنا أن الجزم في قوله : وأما ما جاء الخ ليس على موضعه فتأمل .

باب

٤٣٠- **قال** : هذا باب بلا ترجمة والمناسبة ظاهرة لأن هرقل كان عالما بالتوراة وأنه أطلق الإيمان على الدين - إلى قوله : فكان أظهر في مقصوده . ثم البشاشة في حديث إشارة إلى مرتبة الإحسان . اهـ (ج١ ص١٥٢) .

يقول : إن المناقشة تتأتي ههنا أيضا بأن يقال : إن النزاع في اتحاد الإيمان والإسلام ، لا في اتحاد الإيمان والدين ، ولا في اتحاد الدين والإسلام وما ذكر في هذا الحديث فإنما هو إطلاق الإيمخان على الدين ، وإطلاق شيء على شيء لا يستدعى اتحادهما ، فقوله : وما أخرجه ههنا صريح في اتحاد الدين والإيمان . وقوله : فدل قوله على أن الدين والإيمان واحد عنده . كما ترى ، فليس هذا الحديث ظاهرا في مقصود المؤلف الذي هو اتحاد الإيمان والإسلام ، فأني يكون أظهر فيه من حديث جبريل ؟

والمناقشة التي ذكرها صاحب الفيض حقها أن تقرر بأن النزاع في اتحاد الإيمان والإسلام، لا في إطلاق لفظ الدين عليهما . على أن اجتماع شيئين في مادة لا يقتضي اتحادهما كما أن إطلاق شيء عليهما لا يستلزمه .

وأما قوله : ثم البشاشة في حديثه إشارة إلى مرتبة الإحسان . ففيه نظر ظاهر يعلمه كل من تأمل في قوله قبل : بخلاف ما إذا بقى تصديقه في القلب لم يظهر إلى الأعضاء الخ .

باب فضل من استبرأ الخ

٤٣١- **قال المحشى** : وقد طالعت فيه رسالة الشوكاني فما وجدت فيه شيئا يعلق بالقلب - إلى قوله : فرحم الله من أنصف ولم يتعسف ، انتهى تعريب ما في تقرير الفاضل عبد العزيز ، اهـ (ج١ ص١٥٣) .

يقول : إن الحاشية المتقدمة كانت تنقيصا منه لشأن الشوكاني وتشنيعا منه على علمه ، وهذه الحاشية طعن منه في رسالته ، وكل من عرف الشوكاني وسبر علمه واختبر ما عنده ، وقرأ كتبه ورسائله ولم يتعصب يعرف أن ذلك كله جريرة العصبة، وليس شيء منه بثمرة النصفة .

وكذا قوله في حق المحدثين فإنه لا يخفى على أحد ممن أنصف ولم يتعصب أن شأنهم متعال عما وصف صاحب الحاشية ، وأنه لم يكن سبب نقدهم على محمد ما ذكره. كيف ؟ ولو كان الأمر كما قال لارتفعت الثقة عن تعديل المحدثين وجرحهم ، ومن طالع كتب أسماء الرجال علم أن الناقدين على محمد والجارحين فيه لن يبنوا نقدهم وجرحهم على تجريده الفقه من الحديث.

ثم كلامه هذا نوع جرح على المحدثين ولا سيما على الذين لم يوثقوا محمدا ولا مدحوه وتوهين لما نقل عنهم من الجرح والتعديل في محمد وغيره لأن الجرح متحدث في راو واحد بلا سبب وموجب يورث الشبهة في جرحه على رو آخر ،

فتدبر ولا تكن من الغافلين ، واعدل وأنصف ولا تكن من المتعسفين المتعصبين .

٤٣٢- **قال صاحب الفيض** : ولا يمكن الآن إلا شرح ألفاظه فقط ، ولو انكشفت حقيقة لوجدنا ضابطة الحلال والحرام - إلى قوله : والحاصل أن في الحديث ضابطة كلية للباب الفقهي ولكن لم يتحصل عندنا منهشيء غير حل الألفاظ . اهـ (ج١ ص١٥٣) .

أقول : إن معنى كونها بين الحلال والحرام كونها بين الحلال البين والحرام البين .

يقول : قال الحافظ : وقد عظم العلماء أمر هذا الحديث فعدوه رابع أربعة تدور عليها الأحكام كما نقل عن أبي داود وفيه البيتان المشهوران وهما :

عمدة الدين عندنا كلمات ... مستدات من قول خير البرية

اترك المشبهات وازهد ودع ما ... ليس يعنيك واعملن بنياة

والمعروف عن أبي داود عد (ما نهيتكم عنه فاجتنبوه الحديث) بدل (ازهد فيما في أيدي الناس) وجعله بعضهم ثالث ثلاثة وحذف الثاني .

وأشار ابن العربي إلى أنه يمكن أن ينتزع منه وحده جميع الأحكام قال القرطبي : لأنه اشتمل على التفصيل بين الحلال وغيره وعلى تعلق جميع الأعمال بالقلب ، فمن هنا يمكن أن ترد جميع الأحكام إليه ، اهـ

وقال العيني : أجمع العلماء على عظم موقع هذا الحديث وأنه أحد الأحاديث التي عليها مدار الإسلام قالت جماعة : هو ثلث الإسلام ، وإن الإسلام يدور عليه وعلى حديث الأعمال بالنيات ، وحديث من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه . وقال أبوداود : يدود على أربعة أحاديث هذه الثلاثة وحديث لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه .

قالوا : سبب عظم موقعه أنه عليه السلام نبه فيه على صلاح المطعم والمشرب والملبس والمنكح وغيرها وأنه ينبغي أن يكون حلالاً ، وأرشد إلى معرفة الحلال وأنه

ينبغي ترك المشتبهات فإنه سبب لحماية دينه وعرضه ، وحذر من مواقعة الشبهات وأوضح ذلك بضرب المثل بالحمى ثم بين أهم الأمور وهو مراعاة القلب .

وقال ابن العربي : يمكن أن ينتزع من هذا الحديث وحده جميع الأحكام . وقال القرطبي : لأنه اشتمل على التفصيل بين الحلال وغيره وعلى تعلق جميع الأعمال بالقلب فمن هنا يمكن أن يرد إليه جميع الأحكام . انتهى كلام العيني .

ولو كان شأن هذا الحديث كما وصف صاحب الفيض لما بقي لما قاله ونقله الحافظان معنى ، وقد نقل صاحب الفيض أيضاً الشعر المذكور في شرح حديث إنما الأعمال بالنيات ، فتدبر .

٤٣٣- **قال** : ولما كان في المثل السائر ما لا يدرك كله لا يترك كله رأينا أن نتكلم عليخ شيئاً فنقول : إن الحديث - إلى قوله : وكذلك الحديث ورد صدره في المسائل وعجزه في الحوادث مطلقاً . اهـ (ج١ ص١٥٣) .

يقول : إن معنى قوله ﷺ : وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس . واضح ، وهو أن بين الحلال البين والحرام البين مشتبهات لا يعلم حكمها كثير من الناس .

وقال الحافظ والعيني : قوله : (لا يعلمها كثير من الناس) أي لا يعلم حكمها وجاء واضحاً في رواية الترمذي بلفظ : لا يدري كثير من الناس أمن الحلال هي أم من الحرام ؟ اهـ واللفظ للحافظ ، والتمثيل يؤيد ذلك ، وكل من عرف اللغة العربية لا يخفي عليه هذا .

وحاصل ما ذكره صاحب الفيض أن الحديث بعد ما ذكر الحلال والحرام انتقل من الأحكام والمسائل إلى الحوادث والوقائع ، فصدر الحديث ورد في المسائل وعجزه في الحوادث مطلقاً .

ولا ريب أن سياق الحديث ولفظه يردان ذلك إذ ورود عجزه في الحوادث

والوقائع من حيث كونها موارد الحل والحرمة ومواضعهما ، وإنما هذا على سبيل التنزل والتسليم ، وإلا فالحديث نص صريح في الحلال والحرام وما اشتبه منهما .

وقوله : ولذا تعرض الخ فيه نظر ظاهر لا يحتاج إلى البيان ، فتأمل الإمعان .

٤٣٤- **قال** : (متشبهات) روي من الإفعال والتفعيل والافتعال ، وآعلم أن المفسرين اختلفوا في تفسير قوله تعالى :)منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) فقيل : ملتبسات - إلى قوله : والمتشابه بمعنى المصدق قريب من معنى المحكم ، وليس بينهما كثير فرق مع أن الله تعالى قابل بينهما الخ (ج١ ص١٥٣-١٥٤) .

أقول : وليس المراد أن المعنى التصديق عين معنى التشابه ، بل المراد أن ما وقع فيه الاشتباه أمثلته متعددة يصدق بعضها بعضاً ، والفرق بين الآيات بالصلات غير واضح على بيانه .

يقول أولاً : إن العذر عن البخاري - رحمه الله تعالى - الذي وعد بيانه في موضعه ذكره في التفسير بقوله : ولعل المصنف أخرج تفسير مجاهد في الترجمة إشارة إلى الخلاف فيه وإلا فالمختار عنده أيضاً هو المعنى المشهور الخ (ج٤ ص١٦٧)

ثانياً : **إن قوله** : فالتشابه إذا كانت صلته على يكون معناه الالتباس ، وإذا كانت صلته اللام يكون بمعنى التصديق . ليس له مستند في اللغة كما يظهر بالتأمل في القاموس وغيره من كتب اللغة المعتبرة .

٤٣٥- **قال** : (لا يعلمها كثير من الناس) أي لا يعلم حكمها كما عند الترمذي بلفظ لا يدري كثير من الناس أمن الحلال هي ؟ أم من الحرام ؟ الخ (ج١ ص١٥٤) .

يقول : إنه لا ريب أن الضمير في قوله : لا يعلمها . يرجع إلى المشتبهات لا غير ، فالمعنى على تفسيره : لا يعلم حكم المشتبهات كثير من الناس . أي لا يدري كثير من الناس أمن الحلال هي أم من الحرام ؟ كما عند الترمذي . وضمير هي أيضاً

راجع إلى المشتبهات ، فقد تبين من هذا أن قوله ﷺ : وبينهما مشتبهات . ليس انتقالاً من الأحكام والمسائل والحلال والحرام إلى الحوادث والوقائع كما حسبه صاحب الفيض وجعله انتقالاً من قبل هذا .

باب أداء الخمس من الإيمان

٤٣٦- **قال** : (كنت أقعد مع ابن عباس) وسبب ذلك في كتاب العلم عند المصنف - رحمه الله تعالى- ولفظه - إلى قوله : وقد كان فسخه على فتواه فسر به . اهـ (ج١ ص٥٥) .

أقول : إن الرؤيا التي رآها أبو جمرة كانت في المتعة والقرآن ، لا في فسخ العمرة كما توهم .

يقول : إن كلام صاحب الفيض هذا مأخوذ من الفتح ، فالأنسب أن ننقل لك مأخذه لكي يتبين لك الفرق بين المأخذ والمأخوذ فاستمع أن الحافظ قال : قوله : (كنت أقعد مع ابن عباس) بين المصنف في العلم من رواية غندر شعبة السبب في إكرام ابن عباس له ، ولفظه (كنت أترجم بين ابن عباس وبين الناس) .

قال ابن الصلاح : أصل الترجمة التعبير عن لغة بلغة . وهو عندي هنا أعم من ذلك وأنه كان يبلغ كلام ابن عباس إلى من خفي عليه ويبلغه كلامهم إما لزحام أو لقصور فهم . قلت : الثاني أظهر لأنه كان جالساً معه على سريره فلا فرق في الزحام بينهما إلا أن يحمل على أن ابن عباس كان في صدر السرير ، وكان أبو جمرة في طرفه الذي يلي من يترجم عنهم . وقيل : إن أبا جمرة كان يعرف الفارسية فكان يترجم لابن عباس بها .

قال القرطبي : فيه دليل على أن ابن عباس كان يكتفي في الترجمة بواحد . قلت : وقد بوب عليه البخاري في أواخر كتاب الأحكام كما سيأتي ، واستنبط منه

ابن التين جواز أخذ الأجرة على التعليم لقوله : (حتى أجعل لك سهماً من مالي) وفيه نظر لاحتمال أن يكون إعطاؤه ذلك كان بسبب الرؤيا التي رآها في العمرة قبل الحج كما سيأتي عند المصنف صريحاً في الحج . وقال غيره : هو أصل في اتخاذ المحدث المستملي . اهـ

وما أشار إليه الحافظ بقوله : كما سيأتي عند الخ هو أن البخاري قال في كتاب الحج : حدثنا آدم حدثنا شعبة أخبرنا أبو جمرة نصر بن عمران الضبعي قال : تمتعت فنهاني ناس ، فسألت ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - فأمرني فرأيت في المنام كأن رجلاً يقول لي : حج مبرور وعمرة متقبلة . فأخبرت ابن عباس فقال : سنة النبي ﷺ . فقال لي : أقم عندي فأجعل لك سهماً من مالي . قال شعبة : فقلت : لم ؟ فقال : للرؤيا التي رأيت . اهـ فهذا نص من أبي جمرة على أن جعل ابن عباس له سهماً من ماله كان للرؤيا التي أريها أبو جمرة في التمتع .

٤٣٧- قال : (إن وفد عبدالقيس) وإنهم أتوه مرتين مرة في السنة السادسة وأخرى عام فتح مكة . اهـ (ج١ ص١٥٥) .

يقول : قال الحافظ : والذي تبين لناأنه كان لعبد القيس وفادتان إحداهما قبل الفتح ، ولهذا قالوا للنبي ﷺ : بيننا وبينك كفار مضر . وكان ذلك قديماً إما في سنة خمس أو قبلها وكانت قريتهم بالبحرين أول قرية أقيمت فيها الجمعة بعد المدينة كما ثبت في آخر حديث في الباب (أي باب وفد عبدالقيس) وكان عدد الوفد الأول ثلاثة عشر رجلاً وفيها سألوا عن الإيمان وعن الأشربة وكان فيهم الأشجع وقال له النبي ﷺ : إن فيك خصلتين يحبهما الله الحلم والأناة . كما أخرج ذلك مسلم من حديث أبي سعيد .

وثانيتهما كانت في سنة الوفود وكان عددهم حينئذ أربعين رجلاً كما في حديث أبي حيوة الصنابحي الذي خرجه ابن منده ، وكان فيهم الجارود العبدي وقد ذكر

ابن إسحاق قصته وأنه كان نصرانياً فأسلم وحسن إسلامه .

ويؤيد التعدد ما أخرجه ابن حبان من وجه آخر أن النبي ﷺ قال لهم : ما لي أرى ألوانكم تغيرت . ففيه إشعار بأنه كان رآهم قبل التغير . انتهى بحذف من البين .

٤٣٨- **قال** : (غير خزايا ولا ندامي) وفي ندامي مشاكلة كما في الغدايا والعشايا . اهـ (ج١ ص١٥٥) .

يقول : قال الحافظ : قوله : (ولا ندامي) قال خطابي : كان أصله نادمين جمع نادم لأن ندامي إنما هو جمع ندمان أي المنادم في اللهو وقال الشاعر :

* فإن كنت ندماني فبالأكبر اسقني *

لكنه هنا خرج على الاتباع كما قالوا : العشايا والغدايا . وغداة جمعها الغدوات لكنه أتبع . انتهى .

وقد حكى القزاز والجوهري وغيرهما من أهل اللغة أنه يقال : نادم وندمان في الندامة بمعنى ، فعلى هذا فهو على الأصل ولا إتباع فيه والله أعلم . ووقع في رواية النسائي من طريق قرة فقال : (مرحبا بالوفد ليس الخزايا ولا النادمين) وهي للطبراني من طريق شعبة أيضاً . اهـ

وقال العيني : قوله : ولا ندامي . جمع ندمان بمعنى النادم ، وقيل : جمع نادم . اهـ ولا شهادة في رواية النسائي والطبراني لمن قال : كان الأصل في ولا ندامي ولا نادمين ولكنه أتبع الخزايا تحسيناً للكلام .

٤٣٩- **قال** : والأولى عندي أن يقال : إن الأربعة هو الإيمان مع ما بعده وما بعده تفسير للإيمان - إلى قوله : إن المقصود كان الأمر بالإيمان غير أنه قال أربعة نظراً إلى أجزاءه الداخلية فيه . اهـ (ج١ ص١٥٦) .

يقول : إن ما قاله صاحب الفيض لا يدفع الإشكال المذكور أصلاً فإن في تفسير الإيمان وتفصيله خصالاً خمساً لا أربعاً الأولى شهادة أن لا إله إلا الله وأن

محمداً رسول الله . وقد رد صاحب الفيض نفسه قول من قال : العدد يبدأ من قوله : إقام الصلاة . والشهادة ليست من الأربع الموعودة . بقوله : ويرد عليه ما عند البخاري ص٦٣٧ ج٢ أنه ذكر الشهادة وعقد واحدة . وهذا يدل على أنه عدها من الموعود الخ (ج١ ص١٥٦) والثانية إقام الصلاة والثالثة إيتاء الزكاة والرابعة صيام رمضان والخامسة أن تطعوا من المغنم الخمس .

ثم كلام صاحب الفيض هذا يرشدك إلى أن الإيمان شيء ذو أجزاء داخلة فيه ، وقد رأيت كلامه في هذه المسألة قبل فتدبر ولا تكن من الذين لا يتدبرون .

٤٤٠- **قال** : (وصيام رمضان) وهو مصدر لغة لاجمع صوم ، وفي كتب الفقه : من قال : على صيام . يلزمه ثلاث صيلم . فدل على أنه جمع عندهم ولعله عرف حادث ، وإلا فالصيام مصدر وليس بجمع . اهـ (ج١ ص١٥٧) .

يقول : إن النفي مخصوص بما أريد في قوله صلى الله عليه وآله وسلم : وصيام رمضان . وقول الفقهاء : من قال : على صيام الخ وأمثالهما ، وذلك لأن صوما بمعنى صائم قد يجمع على صيام قال في القاموس : صام صوما وصياما واصطام أمسك عن الطعام والشراب والكلام والنكاح والسير ، وهو صائم وصومان وصوم ج صوام وصيّام وصوّم وصيّم وصِيّم وصيام وصيامي . اهـ

٤٤١- **قال** : والمزفت وهو المقير ، والقير والقار واحد ، والزفت ليست ترجمته (رال) كما في الغياث ، بل هو نوع من الدهن يجلب من البصرة . اهـ (ج١ ص١٥٧) .

يقول : قال الحافظ : والمزفت بالزاى والفاء ما طلي بالزفت . والمقير بالقاف والياء الأخيرة ما طلي بالقار ويقال له القير ، وهو نبت يحرق إذا يبس تطلي به السفن وغيرها كما تطلي بالزفت . قاله صاحب المحكم . اهـ وهو يدل على أن الزفت غير القار .

وقال العيني : والمزفت بتشديد الفاء أى المطلي بالزفت أي القار بالقاف وربما قال ابن عباس : المقير . بدل المزفت ، ويقال : الزفت نوع من القار . وقال ابن سيده : هو شيء أسود يطلي به الأبل والسفن . وقال أبو حنيفة : إنه شجر مر . والقار يقال له القير بكسر القاف وسكون الياء آخر الحروف قيل : هو نبت يحرق إذا يبس يطلي به السفن وغيرها كما يطلي بالزفت . اهـ

وقال في القاموس : الزفت الملء والغيظ والطرد والسوق والدفع والمنع والإرهاق والإتعاب ، وبالكسر القار والمزفت المطلي به ودواء . اهـ وقال في باب الراء : والقار القير والإبل أو القطيع الضخم منها وشجر مر . وقال فيه أيضا : القير بالكسر والقار شيء أسود يطلي به السفن والإبل أوهما الزفت . اهـ

وقال في غياث اللغات بعد بيان معنى الزفت بالفتح والضم : وبكسر نوعي ازقير وآن صمغيست سياه چسپنده كه از درخت صنوبر حاصل شود . از برهان ورشيدي وسراج ، ولطائف ودر سراج نوشته كه ظاهرا باينمعني اخير فارسي نيست . اهـ

٤٤٢- **وقال بعض الناس** : والحق في الجواب أن ذكر الشهادتين على سبيل التذكير والتبرك فإن القرم كانوا مسلمين مقرين بالشهادتين قبل هذا ، والمقصود ههنا هو ذكر إقام الصلاة وإيتاء الزكاة إلى آخر الأربع .

وأما ما يأتي في ص١٨٨ الإيمان بالله وشهادة أن لا إله إلا الله وعقد بيده هكذا (أي كما يعقد الذي يعد واحدا) فليس المقصود منه الإشارة إلى أن الشهادة إحداهن لأنه لو كان المقصود منه الإشارة إلى ذلك لكان ينبغي أن يعقد ﷺ على إقام الصلاة عقد الاثنين وإيتاء الزكاة عقد الثلاثة وهكذا إلى آخرهن ، بل المقصود منه الإشارة إلى وحدانية الله تعالى المفهومة من كلمة لا إله إلا الله .

ثم اعلم أنه يأتي الحديث في ص١٩ وص٧٥ وص٤٣٦ وص٦٢٧ وص٩١٢

وص١٠٧٩ وص١١٢٨ فأن شئت الإطلاع على حقية هذا الجواب الأخير فانظر تلك المواضع كلها حتى يأتيك اليقين فإن في ص٩١٢ من هذا الكتاب فمرنا بأمر فصل ندخل به الجنة وندعو به من وراءنا فقال : إربع وأربع أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وصوم رمضان وأعطوا خمس ما غنمتم . الحديث . اهـ

يقول : قد ذهب غير واحد من العلماء في دفع الإشكال إلى أن الشهادة ليست إحدى الأربع التي أمر النبي ﷺ وفد عبدالقيس بها واختاره الطيبي وعلى القاري ، ومستند هؤلاء الرواية التي لم تذكر فيها الشهادة وهو ظاهر كلام هذا البعض : فإن في ص٩١٢ من هذا الكتاب الخ وهذا الجواب عند الناس هذا حق ولا شبهة فيه عندها إلا ما ينبادر من قوله في بعض الروايات : وعقد بيده هكذا . من أنه عد الشهادة واحدة من الأربع المأمور بهافأزالها بقوله : وأما ما يأتي في ص١٨٨ الخ وفيه أنه لو كان تأمل ما يأتي في ص١٨٨ لما قال ما قال فإن ما يأتي في ص١٨٨ هو أن المصنف قال : حدثنا حجاج بن منهال قال حدثنا حماد بن زيد قال : حدثنا أبو جمرة . قال : سمعت ابن عباس يقول : قدم وفد عبدالقيس . الحديث وفيه قال : آمركم بأربع وأنهاكم عن زربع الإيمان بالله وشهادة أن لا إله إلا الله وعقد بيده هكذا وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وأن تؤدوا خمس ما غنمتم الخ فلو لو يعد الإيمان بالله وشهادة أن لا إله إلا الله واحدة من الأربع لما تم العدد أربعا .

وقد قال البخاري في باب قول الله عز وجل : منيبين إليه واتقوه الخ من كتاب مواقيت الصلاة : حدثنا قتيبة بن سعيد قال : حدثنا عباد وهو ابن عباد عن أبي جمرة عن ابن عباس قال: قدم وفد عبدالقيس . الحديث وفيه : فقال : آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع الإيمان بالله ثم فسرها لهم شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وأن تؤدوا إلى خمس ما غنمتم الخ والضمير المنصوب في وقوله : فسرها . يرجع إلى الأربع فلو لم تعد الشهادة منها لما كمل

العدد أربعا ، بل يكون ثلاثا .

وقال في باب من كتاب المناقب : حدثنا مسدد قال : حدثنا حماد عن أبى جمرة . الحديث وفيه : قال : آمركم بأربعة وأنهاكم عن أربعة الإيمان بالله وشهادة أن لاإله إلا الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وأن تؤدوا إلى الله خمس ما غنمتم الخ .

وقال في باب وفد عبدالقيس من كتاب المغازي : حدثنا سليمان بن حرب قال : حدثنا حماد بن زيد عن أبي جمرة . الحديث وفيه : قال : آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع الإيمان بالله شهادة أن لا إله إلا الله وعقد واحدة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وأن تؤدوا لله خمس ما غنمتم الخ .

وقال في باب قول الله : بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ . من كتاب الرد على الجهمية " حدثنا عمرو بن علي قال : حدثنا أبو عاصم قال : حدثنا قرة بن خالد قال : حدثنا أبو جمرة الضبعي . الحديث وفيه قال : آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع آمركم بالإيمان بالله وهل تدرون ما الإيمان بالله ؟ شهادة أن لا إله إلا الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وتعطوا من المغنم الخمس الخ .

وهذا آخر أحاديث وفد عبدالقيس التي أخرجها البخاري في صحيحه ولم يخرج هذا الحديث فيه بعد ، وقد تبين مما ذكرنا عدم تفرد الراوي عن حماد والراوي عن أبي جمرة . وقد نظرنا هذه المواضع كلها بإمعان فأتلنا اليقين بأن الجواب الذي اختاره بعض الناس هذا لا يخلو عن نظر .

وقوله : بل المقصود منه الإشارة إلى وحدانية الله تعالى الخ فيه مخالف لسياق قوله : وعقد واحدة ، وعقد بيده هكذا . في روايتين وسباقه ولحاقه كما يظهر مما ذكرنا من ألفاظ الحديث ، وقد عرفت أن الحافظ والعيني وصاحب الفيض قد ردوا قول من أخرج الشهادة من الأربع مستدلين على كونها إحدى الأربع بقوله : وعقد واحدة . في رواية ، وعقد بيده هكذا . في رواية أخرى .

ولما كان يتبادر من ألفاظ الحديث أن الإيمان بالله مبدء الأربع ولم يكن مبدأ لها عند المتكلم ، بل كان شاملا لها عين النبي ﷺ مبدء الأربع بعقده واحدة على الشهادة ، ولما لم تكن مثل هذه الشبهة في الثلاث بعد الشهادة أعني إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وأن تعطوا من المغنم الخمس ترك العقد عليها كما ترك العقد رأسا في الأربع المنهي عنها لعدم مثل تلك الشبهة فقوله : لو كان المقصود منه الإشارة إلى ذلك لكان ينبغي الخ كما ترى .

على أن الملازمة في قوله هذا ممنوعة وإن صرفنا النظر عما ذكرنا لأن من عد أربعة أشياء فله الخيرة أن يعقد على كل واحد واحد منها أو على بعضها دون بعض أو يترك العقد أصلا ، ولا يخفى هذا على من تتبع ومارس محاورات أهل اللغة ، فجعل هذا البعض قوله هذا دليلا لقوله : فليس المقصود منه الإشارة إلى أن الشهادة إحداهن . لا يصح ، فتدبر لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا .

باب ما جاء أن الأعمال بالنية والحسبة

٤٤٣- **قال** : الغرض منه الرد على من قال : إن الإقرار باللسان كاف للإيمان . فقال : إن الإيمان عمل - إلى قوله : وظني أنه لا يكون هناك من يقول بكفاية الإقرار فقط ولعل غرضهم غير ما نقل عنهم الناقلون . اهـ (ج١ ص١٥٧) .

أقول : إن صاحب الفيض قد قال قبل في ص٤٩ : واختلف في الإقرار فقال المرجئة : إن الإقرار ليس بشطر ولا شرط للإيمان فالتصديق وحده يكفي للنجاة عندهم حتى اشتهر القول عنهم بأنه لا تضر مع الإيمان معصية ، وعلى خلافهم الكرامية فإنهم زعموا أن الإقرار باللسان يكفي للنجاة سواء وجد التصديق أم لا ، فكأنهما على طرفي نقيض . اهـ ولا ريب أن بينهما مخالفة وقد تقدم هذا المبحث فارجع إليه .

يقول : قال العيني : وقال ابن بطال : أراد البخاري الرد على المرجئة أن الإيمان قول اللسان دون القلب الخ وفيه أيضا رد على المرجئة الذين قالوا : إن الإيمان عقد القلب دون عمل الجوارح ، فتأمل .

٤٤٤- **قال** : (والحسبة) وقد مر مني أن حسبة أمر زائد على نية صحيحة فإن النية مرتبة العلم ، والحسبة علم العلم أى استحضار تلك النية واستشعارها . اهـ (ج١ ص١٥٧) .

يقول : إنه قد تقدم أن النية ليست مرتبة العلم ، ولا الحسبة مرتبة علم العلم فراجعه في موضعه .

٤٤٥- **قال** : ران حديث (إنما الأعمال بالنيات) مخصوص عند الكل فإن طاعات الكافر وقرباته كلها يصح ولا حاجة فيها إلى النية عند أحد . اهـ (ج١ ص١٥٨) .

أقول : كيف تصح قرباته ومعرفة المتقرب إليه شرط في التقرب ؟ كما مر منه في ص٦ ، والطاعة التي لا تشترط فيه النية هي النظر فقط ، وهو مخصوص من عموم الأدلة .

يقول : إن ما ذكره صاحب الفيض في ص٨ يدل على أن المراد بالنية عنده الإرادة التي تكون قبيل الأفعال الاختيارية ، وقد قال فيها : فالنية أمر قلبي لا مناص عنها في الأفعال الاختيارية . ولا ريب أن طاعات الكافر وقرباته من أفعاله الاختيارية فلا مناص من النية فيهما ء' قوله .

ثم اعلم أنهم إنما قالوا بعدم اشتراط النية في صحة القربات والطاعات إذا كانت صادرة عن المؤمن ، وأما قربات الكافر وطاعاته فلا فائدة لنا يعتد بها في البحث عن اشتراط النية في صحتها وعدمه فإن الكفر مانع من الصحة وهو موجود في الصورتين صورة اشتراط النية وصورة عدم اشتراطها فتفكر

٤٤٦- **قال** : (والأحكام) لا يعلم ماذا أرادبها المصنف - رحمه الله تعالى - أما الفقهاء فيريدون بها مسائل القضاء - إلى قوله : فالحديث عام عندي كما قاله المصنف - رحمه الله تعالى - اهـ(ج١ ص١٥٨) .

أقول : وكيف يكون عاما وقد أخرجت المعاملات من جهة تتعلق بالعباد ومن هذه الجهة تقع في الدنيا غالبا .

يقول : إن صاحب الفيض قد صرح في شرح حديث : إنما الأعمال بالنيات . في أوئل الكتاب بصحة الوضوء والتيمم من غير نية ، ولا ريب أنهما من الأعمال فالحديث مخصوص عنده أيضا . وقد قال قبيل : وان حديث أنما الأعمال بالنيات مخصوص عند الكل فإن طاعات الكافر وقرباته كلها يصح ولا حاجة فيها إلى النية عند أحد . ومعلوم أن صاحب الفيض إيضا من الكل ، فالحديث يكون مخصوصا عنده أيضا .

وإنما جعلنا صحة الوضوء والتيمم عنده من غير نية دليلا لكون الحديث مخصوصا عنده نظرا إلى قوله : كلها يصح ولا حاجة الخ فإنه قد جعل فيه صحة القربات والطاعات من غير نية دليلا لكون الحديث مخصوصا عند الكل ، وإلا فقد اعترض هو نفسه في أوائل الكتاب على كون الحديث متعلقا بصحة الأعمال وبطلانها وقد تقدم البحث تفصيلا .

ثم قوله : كما قاله المصنف . نص صريح في أن الحديث عند البخاري عام وقد قال قبيل : مخصوص عند الكل . فإما أن يجعل البخاري خارجا عن الكل غير معدود فيه أو يحكم يخطأ واحد من قولية : وخصوص عند الكل . و : كما قاله المصنف .

٤٤٧- **قال** : (على شاكلته) فسره المصنف - رحمه الله تعالى - بالنية الخ (ج١ ص١٥٨) .

يقول : قال الحافظ : قوله : على نيته . تفسير منه لقوله : (على شاكلته) بحذف أداة التفسير ، وتفسير الشاكلة بالنية صح عن الحسن البصري ومعاوية بن قرة المزني وقتادة أخرجه عبد بن حميد والطبري عنهم وعن مجاهد قال : الشاكلة الطريقة أو الناحية . وهذا قول الأكثر وقيل : الدين وكلها متقاربة .

٤٤٨- **قال** : (ونفقة الرجل الخ) وقد مر أن النية الإجمالية كافية لإحراز الثواب، وإنما الضروري انتقاء النية الفاسدة فقط ، فينبغي أن يحصل الأجر في نفقة العيال بدون الاحتساب لأن الاحتساب الخ (ج١ ص١٥٨) .

يقول : إن المراد بالاحتساب الإخلاص أو قصد القرب والثواب قال العيني : إن الحسبة بكسر الحاء وسكون السين المهملة اسم من الاحتساب والجمع الحسب يقال : احتسبت بكذا أجرا عند الله تعالى أى اعتددته أنوى به وجه الله تعالى ومنه قول عليه السلام : من صام رمضان إيمانا واحتسابا غفرله ما تقدم من ذنبه . ،في حديث عمر - رضي الله تعالى عنه : يا ايها الناس احتسبوا أعمالكم فإن من احتسب عمله كتب له أجر عمله وأجر حسبته . وقال الجوهري : يقال : احتسبت بكذا أجرا عند الله . والاسم الحسبة بالكسر وهي الأجر ، وكذا قال في العباب : الحسبة بالكسر الأجر .

وقال بعضهم : المراد بالحسبة طلب الثواب . قلت : لم يقل أحد من أهل اللغة إن الحسبة طلب الثواب . بل معناها ما ذكرناه من أصحاب اللغات ، وليس في اللفظ أيضا ما يشعر بمعنى الطلب ، وإنما الحسبة هو الثواب على ما فسره الجوهري والثواب هو الأجر .

على أنه لا يفسر به في كل موضع ألا ترى إلى حديث عمر - رضي الله تعالى عنه - فإن فيه : أجر حسبته . ولو فسرت الحسبة بالأجر في كل المواضع يصير المعنى فيه كتب له أجر عمله وأجر أجره ، وهذا لا معنى له وإنما المعنى له أجر عمله

وأجر عمله وأجر احتساب عمله وهو إخلاصه، أو المعنى من اعتد عمله ناويا به كتب له أجر عمله وأجر نيته . اهـ

والدليل على أن الاحتساب قد يأتي بمعنى طلب الثواب الحديثان المخرجان في الباب حديث أبي مسعود عن النبي ﷺ قال : إذا أنفق الرجل على أهله يحتسبها فهو له صدقة . وحديث سعد بن أبي وقاص أن رسول الله ﷺ قال : إنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت عليها حتى ما تجعل في في إمرأتك . فإن ما عبر عنه النبي ﷺ بقوله : يحتسبها في حديث أبي مسعود قد عبر عنه بقوله : تبتغي بها وجه الله . في حديث سعد ، فعلم أن الاحتساب ابتغاء وجه الله تعالى ، لكن في هذا الدليل نظر ظاهر .

وقال الحافظ في شرح حديث أبي مسعود : والمقصود منه في هذا الباب قوله : يحتسبها . قال القرطبي : أفاد منطوقة أن الأجر في الإنفاق إنما يحصل بقصد القربة سواء كانت واجبة أو مباحة وأفاد مفهومه آن من لم يقصد القربة لم يؤجر لكن تبرأ ذمته من النفقة الواجبة لأنها معقولة المعنى الخ وإذا عرفت هذا ظهر لك سخافة كلام صاحب الفيض هذا فإن النية لا وجود لها بدون الاحتساب فتدبر .

باب قول النبي ﷺ : الدين النصيحة

٤٤٩- **قال** : وفيه تعريف الطرفين وهو يفيد القصر إلا أن التفتازاني يقول الخ وقال : ومعنى قوله الدين مقصور على النصيحة فقط وليس لبغش الخ وقال : ثم النصيحة لله أن لا تشرك به شيئا وللرسول أن تصدقه فيما جاء به وللأئمة أن تطيعهم ولعامة المسلمين أن تعامل معهم بالخلوص بدون غش . اهـ (ج١ ص١٥٨-١٥٩) .

يقول : قد تقدم تحقيق مسألة القصر في صورة تعريف الطرفين وتحقيق مذهب التفتازاني فيها فارجع إليه . وقال الحافظ . قال الخطابي : النصيحة كلمة جامعة

معناها حيازة الحظ للمنصوح له ، وهي من وجيز لكلام ، بل ليس في الكلام كلمة مفردة تستوفي بها العبارة عن معنى هذه الكلمة . وهذا الحديث من الأحاديث التي قيل إنها أحد أرباع الدين وممن عده فيها الإمام محمد بن أسلم الطوسي .

وقال النووي : بل هو وحده محصل لغرض الدين كله لأنه منحصر في الأمور التي ذكرهافالنصيحة لله وصفه بما هو له أهل والخضوع له ظاهرا وباطنا والرغبة في محابه بفعل طاعته والرهبة من مساخطه بترك معصيته ، والجهاد في رد العاصين إليه وروي الثوري عن عبدالعزيز بن رفيع عن أبي ثمامة صاحب على قال : قال الحواريرن لعيسى عليه السلام ك يا روح الله من الناصح لله ؟ قال : الذي يقدم حق الله على حق الناس .

والنصيحة لكتاب الله تعلمه وتعليمه وإقامة حروفه في التلاوة وتحريرها في الكتبة وتفهم معانيه وحفظ حدوده والعمل بما فيه وذب تحريف المبطلين عنه .

والنصيحة لرسوله تعظيمه ونصره حيا وميتا وإحياء سنته بتعلمها وتعليمها والاقتداء به في أقواله وأفعاله ومحبة أتباعه .

والنصيحة لأئمة المسلمين إعانتهم على ما حملوا القيام به وتنبيههم عند الغفلة وسد خلتهم عند الهفوة وجمع الكلمة عليهم ورد القلوب النافرة إليهم ومن أعظم نصيحتهم دفعهم عن الظلم بالتي هي أحسن ومن جملة أئمة المسلمين أئمة الاجتهاد وتقع النصيحة لهم ببث علومهم ونشر مناقبهم وتحسين الظن بهم .

والنصيحة لعامة المسلمين الشفقة عليهم والسعي فيما يعود نفعه عليهم وتعليمهم ما ينفعهم وكف وجوه الأذى عنهم وأن يحب لهم ما يحب لنفه ويكره لهم ما يكره لنفسه . اهـ

ولا ريب أن النصيحة بهذا المعنى مقصورة على الدين فلا يبعد أن تقول : إن القصر في قول النبي ﷺ : الدين النصيحة . من الطرفين . فتأمل ولا تكن من

الغافلين الذين صاروا في مغارب الكسل آفلين .

٤٥٠- **قال محشي معربا لكلام بعض المحققين** : واعلم أن الإيمان في الشرع عبارة عن التصديق - إلى قوله : فإن طابقت تلك الحكاية مع غالمحكي عنه فبها وإلا فالإقرار المحض لا يزيد إلا خداع والكذب . اهـ (ج١ ص١٥٩) .

يقول : إن الإيمان في الشرع عبارة عن مجموع أفعال القلب واللسان والجوارح وذلك لأن النبي ﷺ قال : الإيمان بضع وستون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق . الحديث .

وقال رسول الله ﷺ لوفد عغبدالقيس : هل تدرون ما الإيمان بالله ؟ ثم فسره لهم بشهادة أن لا إله إلا الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وإعطاء الخمس من الغنيمة وفي بعض الروايات: وصيام رمضان . دون شهادة أن لا إله إلا الله ، وفي بعضها: وصيام رمضان . مع شهادة أن لا إله إلا الله .

وقال الله تعالى : إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون . الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون . أولءك هم المؤمنون حقاً . الآية .

وقال عز وجل : إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه إن الذين يستأذنونك أولئك الذين يؤمنون بالله ورسوله . الآية .

وقال سبحانه : إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون .

فقد ثبت بهذه الآيات والأحاديث وأمثالهما أن الإيمان في الشرع اسم لأفعال القلب واللسان والجوارح جميعاً ولا ينحصر في فعل القلب فقط ولا في التصديق فقط من أفعال القلب .

وأما قوله تعالى : وقلبه مطمئن بالإيمان . فلا يدل على كون الإيمان فعل القلب فضلاً أن يدل على انحصاره في فعل القلب أو في التصديق من أفعال القلب ألا ترى أن الله تعالى قد قال : الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب . ولا شك أن الذكر يكون باللسان .

وأما قولاه تعالى : كتب في قلبوهم الإيمان . ولما يدخل الإيمان في قلوبكم . ولو سلمنادلالتهما على أن الإيمان فعل القلب فلا نسلم دلالتهما على أنه مقصور على فعل القلب أو على التصديق من أفعال القلب ، بل إن أمعنت النظر فيهما وتأملتهما حق التأمل ظهر لك أن الإيمان قد يكتب في القلب ويدخل ، وقد لا يكتب ولا يدخل فيه ، فهو حينئذ يكون على الظاهر دون الباطن ولا معتبر به في إطلاق اسم الإيمان كما يدل عليه سباق قوله تعالى : ولما يدخل الإيمان في قلوبكم .

ثم لا يخفي عليك أنا لا ننكر كون الإيمان فعل القلب بل ننكر أن يكون الإيمان مقصوراً على فعل القلب النقول : إنه فعل القلب واللسان والجوارح . لما ذكرنا من الآيات والأحاديث وأمثالهما .

ثم قوله : ولا شك أن فعل القلب هو التصديق لا غير . فيه أن المحبة ووجل القلب عند ذكر الله تعالى ، وكف النفس عن وجدان حرج ما فيها من قضاء رسول الله ﷺ كلها من أفعال القلب ، فقصر فعل القلب على التصديق كما ترى وقد رد الحافظ ابن تيمية القول بالقصر في كتاب الإيمان رداً حسناً فراجعه ، وقد نقلناه قبل في موضع .

ثم إن ذكر الإيمان مع الحسنات والمعاصي ومقارنته معهما بالعطف وبدنه لا يدلان على أن الطاعات ليست أجزاء له ، وقد اعترف به صاحب الفيض أيضاً ، وقد سبق هذا البحث تفصيلاً فارجع إليه ، فقوله : فدل على أن الطاعات ليست أجزاء له . سخيف وضعيف .

وقد تبين مما ذكرنا أن جعله الإقرار حكاية عن الإيمان لا يصح وقد ذهب أكثر الحنفية إلى أن الإقرار ركن من الإيمان ، فلو كان حكاية عن الإيمان للزم أن تكون الحكاية ركناً للمحكي عنه ، وفيه ما فيه فتدبر .

٤٥١- **وقال المحشي** إيضاً معرباً : وتحقيق المقام أن للإيمان أيضاً وجودات كما هي لسائر الأشياء : وجود عيني ووجود ذهني ووجود لفظى - إلى قوله : وحينئذ لم يبق بين الفريقين نزاع ولا خلاف . اهـ (ج١ ص١٦٠) .

يقول : قال شيخنا حفظه الله تعالى - في زبدة البيان : قال في شرح العقائد ما حاصله أن لكل شيء وجودات أربعة - الوجود العيني والوجود الذهني واللفظي والخطي - كريد يكتب بالنقوش فريد المكتوب وجود خطي له . ويلفظ فالملفوظ وجود لفظي له ، ويحصل في الذهن فالحاصل في الذهن وجود ذهني له ، والموجود في الخارج وجود عيني له .

فعلى هذا الإيمان إن كان عبارة عن فعل الواجبات أو الطاعات فهذا الفعل وجود عيني له ، ولفظ الإيمان وجود لفظي له ، والنقوش الدالة على الإيمان هو الوجود الخطي له ، وما يحصل في الذهن من صورة الطاعات وجود ذهني له .

ولو كان عبترة عن التصديق والإقرار فكلاهما وجود خارجي له ، والصورة الحاصلة لهما في الذهن وجود ذهني له ، والنقوش الدالة عليهما وجود خطي له ، واللفظ - الإقرار والتصديق- وجود لفظي له .

وإن كان الإيمان عبارة عن التصديق فقط فالإذعان أو الكلام النفسي وجد خارجي له ، واللفظ - أي الإذعان أو الكلام النفسي - وجود لفظي له ، والنقوش الدالة عليه - أي على الإذعان أو الكلام النفسي - وجود خطي له ، والصورة الحاصلة في الذهن وجود ذهني له .

وما ذكره الشاه عبدالعزيز فمجرد اصطلاح فتسمية النور بالوجود الخارجي

تسمية السبب باسم المسبب إن كان النور عبارة عما في قلبه من الاستعداد الزرلي أو التسمية المسبب باسم السبب إن كان النور عبارة عما يحصل في القلب من أثر الإيمان . اهـ

ثم الغرض من قوله : ومن ذهب إلى نفي الزيادة الخ أن النزاع في زيادة الإيمان ونقصانه لفظي فالمثبت إنما أثبتهما في الوجود العيني للإيمان والنافي إنما نفاهما عن المرتبة الأولى من مرتبتي الوجود الذهني للإيمان . ولا يخفى عليك ما فيه إن كنت أتقنت ما نقلنا لك عن زبدة البيان .

٤٥٢- **وقال المحشي أيضاً معرباً** : ثم الإيمان على نحوين : تقليدي وتحقيقي ، والتحقيقي أيضاً ينقسم إلى قسمين : استدلالي وكشفي - إلى قوله : وهذان الأخيران لا يدخلان في الإيمان بالغيب هذا . اهـ(ج١ ص١٦٠) .

يقول : إن شيخنا - حفظه الله تعالى - قد قال في رسالته : وهذا الذي ذكر باسم حق اليقين ليس له أثر وأثارة في الكتاب والسنة ، وما جاء في الكتاب باسم حق اليقين هو بمعنى علم اليقين فقط لا بمعنى خر . ثم رتبة عين اليقين لا تتحقق إلا بعد الموت قال الصادق المصدوق ﷺ : إنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا .

واختلفوا في أن رسول الله ﷺ هل رأى ربه في ليلة المعراج بعينه أو لا ؟ والصحيح أنه ﷺ إنما رأى ربه بفؤاده لا بعينه كما جاء عن ابن عباس في صحيح مسلم ، ولا تجاوز في الدنيا عن الإيمان بالغيب لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير . والإيمان بالغيب يريد وينقص ولو بالاطمينان . كذا في زبدة البيان ، وههنا قد تم كتاب الإيمان ، فالحمد لله المنان .

كتاب العلم

٤٥٣- **قال صاحب الفيض** : واعلم أن العلم عند الماتريدية صفة مودعة في القلب كالقوة الباصرة في العين من شأنها الانجلاء بالشروط اللائقة بها - إلى قوله : ثم إن العلم حسنه وقبحه بحسن المعلوم وقبحه . اهـ (ج١ ص١٦١) .

اقول أولاً : إن المتكلمين - ومنهم الماتريدية - لما أنكروا الوجود الذهني أنكروا توسط الصورة مع أن إنكارها إنكار للضروري .

ثانياً : إن الظاهر في قوله : وإن كان بالمعدوم . أن يقول : وإن كان بغير صورة . وفيه أن المعدوم لما لم يكن موجوداً فانكشافه لا يكون إلا بأمر صادق عليه وهو الصورة . ثم حصول الصورة بديهي في العلم الحصولي ، وإنكاره إنكار البديهي إلا أن يقال : إن الغرض أن العلم ليس حصول الصورة أو الصورة الحاصلة بل هو الحالة الإدراكية ، وهذا لا يصادم ما قالوا من توسط الصورة .

ثالثاً : إن قوله : وتقدم المأخوذ منه الخ مبني على رأى من قال : إن الكليات منتزعة . وأما من قال : إن الكلي الطبعي موجود . فالكلي الطبعي أي الطبيعة على رأيه مقدمة على الوجود الشخصي كما قالوا في وجود الطبيعة للصورة الجسمية فإنها علة لوجود الهيولي ووجود الهيولي للوجود الشخصي لتلك الصورة ، وعلة العلة علة ، فيكون وجود الطبيعة الجسمية علة لوجود الشخصية كما حققه الملا حسن في شرحه .

رابعاً : إن تقدم المأخوذ منه على المأخوذ لا يستلزم تقدمه عليه في مرتبة الحصول في الخارج .

يقول : قال شيخ - حفظه الله تعالى - في مقدمة تحفة الإخوان العلم يطلق على معان هو بمعنى المصدر حصول المطلوب للعاقل، وبمعنى المبدأ الحاصل للعاقل،

والحقيقي صفة يتجلى بها المطلوب لمن قامت هي به . اهـ

وقال قاضي اليماني في إرشاد الفحول بعد نقل بعضه عشر معنى للعلم وبيان ما فيها من الاختلال : والأولى عندي أن يقال في تحديده : هو صفة ينكشف بها المطلوب انكشافاً تاماً . اهـ ولا ريب أن هذا أخص مما ذكره الشيخ إلا أن يقال : إن مراد الشيخ يتجلى بها المطلوب تجلياً تاماً . ولا مرية أن تعريف العلم على هذا لا يتناول الظن أيضاً .

ثم اعلم أن قول صاحب الفيض : فإنهم لما استحالوا العلم بالمعدوم ذهبوا الخ يناقض قوله : وقالوا : إن الصورة تحصل أولاً ثم يحصل العلم بالمعدوم بواسطها . فإن الأول يدل على أن الفلاسفة قالوا باستحالة العلم بالمعدوم ومن ثم ذهبوا الخ والثاني يدل على أنهم قالوا بحصول العلم بالمعدوم بواسطة الصورة .

ولا يذهب عليك أن كلا قوليه هذين يدل على أن الصورة ليست علماً ولا معلوماً بل هي واسطة لحصول العلم بالمعدوم . وقد جعلها بعد علماً من وجه ومعلوماً من وجه .

وقوله : فإنا نسأل كيف تعلق تلك الخ فيه أن الصورة تتعلق بذي الصورة كما تتعلق سائر الانتزاعيات بمناشئ انتزاعها فتشقيقة هذا لا يتأتي أصلاً .

وقوله : فإن المعلوم عبارة الخ يشعر بأن الصورة من حيث هي هي معلوم ومن حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية علم ، ومن قال باتحاد العلم والمعلوم بالذات فإنما أراد هذا المعنى ، فظهر أن النزاع في الاتحاد بالذات والتغاير بالذات لفظي .

ولا يخفى عليك أن الفلاسفة لم يقولوا بواسطة الصورة في العلم الحضوري نعم قال بعضهم : لا علم إلا لارتسام . ومرجع قوله إلى إنكار وجود العلم الحضوري ، فتدبر .

هذا وأنت خبير بأن كون العلم عبارة عن صفة مودعة في القلب أو في الدماغ أو

في العقل لاينافي توسط الصورة ولاينفيه نعم جحود الوجود الذهني ينفيه وينافيه، نتفكر .

ثم اعلم أن الذي أراه هو أن قول صاحب الفيض : ثم يحصل العلم بالمعدوم بواسطتها . كان في الأصل : ثم يحصل العلم بالمعلوم بواسطتها . فانقلب وعلى هذا فلا مناقضة بين قوليه المتقدمين . واعلم أيضاً أن جعل استحالتهم العلم بالمعدوم سبباً لذهابهم إلى إقامة الصور في البين لا دليل عليه فتأمل .

٤٥٤- **قال** : ثم إن العمل الصحيح يرضاه ربك ولا علم به إلا من تلقاء النبوة فدعت الضرورة إلى الإقرار بالنبوة ومن أنكرها فهو صابئ - إلى قوله : ويتضح منها أنهم كانوا ينكرون طور النبوة . اهـ (ج١ ص١٦١) .

يقول : وقد قال صاحب الفيض نفسه قبل : ثم رأيت في الملل والنحل أن الحنيف مقابل للصابئ وليعلم منه أن الحنيف هو المعترف بالنبوة والصابئ هو المنكر بالنبوة ومر عليه الحافظ ابن تيمية في مواضع ولم يكتب شيئا شافيا وقال : إن قوم نمروذ كان صابئيا وكان فيهم الفلسفة ومن هؤلاء تعلمه الفاربي ثم مر على تلك الآية (إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) ولما لم يدرك حقيقة الصابئين غلط في تفسيرها ففسر قوله : من آمن بالله واليوم الآخر الخ بالصابئين الذين كانوا مؤمنين ، وزعم أن اليهود والنصارى كما أنهم كانوا مؤمنين في زمنهم مع بقاءهم على اليهودية والنصرانية كذلك الصابئون أيضا كانوا مؤمنين في زمانهم مع بقاءهم على الصابئية . مع أنهم لم يؤمنوا قط - إلى قوله : وظني أنهم كانوا يعتقدون بمخترعاتهم وتسويلات شياطينهم وكان عندهم من أشياء النبوة أيضا إلا أنهم لم يكونوا يتبعون نبيا خاصا . اهـ (ج١ ص١٢٨) .

ويظهر من كلامه في الموضعين أمور الأول أن الصابئ هو المنكر للنبوة .

والثاني أن الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - لم يدرك حقيقة الصابئين فغلط في التفسير ولم يكتب شيئا شافيا وقال : إن قوم نمروذ كان صابئا الخ والثالث أن الصابئين لم يؤمنوا قط . والرابع أن الصابئين لم يكونوا يتبعون نبيا خاصا .

أما الأمر الأول فاستدل عليه صاحب الفيض بمناظرة الحنفاء والصابئين التي ذكرها الشهرستاني في كتابه حيث قال : ويتضح منها أنهم كانوا ينكرون طور النبوة . أقول : قال الشهرستاني في الملل والنحل : ثم يتلوهم ويقرب منهم - أى من الذين كانوا في الزمن الأول من الدهرية والحشيشية والطبيعية والإلهية - قوم يقولون بحدود وأحكام عقلية وربما أخذوا أصولها وقوانينها من المؤيد بالوحي الا أنهم اقتصروا على الأول منهم وما تعدوا إلى الآخر وهؤلاء هم الصابئة الأولى الذين قالوا بعاذيمون وهرمس وهما شيث وإدريس . ولم يقولوا بغيرهما من الأنبياء . اهـ

وقول الشهرستاني هذا نص منه صريح بأن الصابئة الأولى قد قالوا بنبوة عاذيمون وهرمس أى شيث وإدريس عليهما السلام فالدعوى : إن الصابئ هو المنكر للنبوة . على إطلاقها كما ترى .

وقال في الملل أيضا : وقد جرت مناظرات ومحاورات بين الصابئة والحنفاء في المفاضلة بين الروحاني المحض وبين البشرية النبوية ونحن أردنا أن نوردها على شكل سوال وجواب وفيها فوائد لا تحصى .

قالت الصابئة : الروحانيات أبدعت إبداعا لا من شيئ لا مادة ولا هيولى وهي كلها جوهر واحد على سنخ وجواهرها أنوار محضة لا ظلام فيها وهي من شدة ضياءها لا يدركها الحس ولا ينالها البصر ومن غاية لطافتها يحار لها العقل ولا يجول فيها الخيال ، ونوع الإنسان مركب من العناصر الأربعة ومؤلف من مادة وصورة والعناصر متضادة ومزدوجة بطباعها اثنان منها مزدوجان واثنان منها

متنافران ومن التضاد يصدر الاختلاف والهرج ومن الازدواج يحصل الفساد والمرج ، فما هو مبدع لا من شيئ لا يكون كمخترع من شيئ والمادة والهيولى سنخ الشر ومنبع الفساد فالمركب منها وم الصورة كيف يكون كمحض الصورة ، والظلام كيف يساوي النور ؟ والمحتاج إلى الازدواج والمضطر في هوة الاختلاف كيف يرقى إلى درجة المستغني عنها؟

أجابت الحنفاء : بم عرفتهم معاشر الصابئة وجود هذه الروحانيات والحس ما دلكم عليه والدليل ما أرشدكم إليه ؟ قالوا : عرفنا وجودها وتعرفنا أحوالها من عاذيمون وهرمس وشيت وإدريس عليهما السلام . قالت الحنفاء : فقد ناقضتم وضع مذهبكم فإن غرضكم في ترجيح الروحاني على الجسماني نفي المتوسط البشري فصار نفيكم إثباتاً وعاد إنكاركم إقراراً . اهـ

وقوله هذا في بيان المناظرة الواقعة بين الحنفاء والصابئة يدل على أن الصابئة قد قالت بالنبوة ، وهذه الدلالة من وجهين الأول أن المناظرات والمحاورات بين الحنفاء والصابئة التي أوردها الشهرستاني في كتابه هي في المفاضلة بين الروحاني المحض وبين البشرية النبوية ولا ريب أن المفاضلة بينهما فرع التصديق والإذعان بهما فإن فقد التصديق بهما أو بأحدهما من المناظرين أو أحدهما لا يتأتي البحث منهما في المفاضلة بينهما .

الوجه الثاني أن قول الصابئة في جواب سؤال الحنفاء : بم عرفتم معاشر الصابئة وجود هذه الروحانيات الخ ؟ : عرفنا وجودها وتعرفنا أحوالها من عاذيمون وهرمس وشيت وإدريس عليهما السلام . وقول الحنفاء في ردهم : فصار نفيكم إثباتاً وعاد إنكاركم إقراراً . يدلان على اعتقاد الصابئة بالنبوة وإقرارهم بطورها .

وهكذا في كلام الشهرستاني في المناظرات الواقعة بين الحنفاء والصابئة مواضع آخر يتعرف منها الناظر أن الصابئة قد قالت بالنبوة ، وأن ليس معنى الصابئ منكر

النبوة وإن كان بينه وبين الحنيف مخالفة .

نعم يفهم من بيان الشهرستاني صاحب الملل أن من الصابئة من أنكر النبوة رأساً ومنهم من صدق ببعض الأنبياء وكذب بسائرهم .

ثم إنه قد ذكر الشهرستاني قوم إبراهيم عليه الصلاة والسلام في فصل الصابئة وهو يشعر بأن قومه كانوا صابئين ، وإن تأملت ما ألقينا عليك في بيان سخافة الأمر الأول ظهر لك ركاكة الأمور الثلاثة الباقية ، فتدبر ولا تكن من الذين لا يتدبرون .

٤٥٥- **قال** : وإنما أظهر الله تعالى عمله لكونه وصفاً يمكن ظهوره بخلاف العبودية فإنها صفة مستورة في العبد لا سبيل إلى العلم بها لا لكونه مداراً للفضل . اهـ (ج١ ص١٦٢) .

يقول : إن سياق هذا الكلام وسباقه يدل على أن صاحب الفيض قد علم عبودية آدم - عليه السلام - فإذ لم يكن سبيل إلى العلم بها فكيف علمها صاحب الفيض ؟ وأنت خبير بأن العبودية تتعلق بالجنان واللسان والأركان ، والعلم لا يتعلق إلا بالقلب أو الدماغ أو العقل فالقول بإمكان ظهور العلم ووجود سبيل إلى العلم بالعلم ، ونفي ذلك في حق العبودية كما ترى .

باب من سئل علماً الخ

٤٥٦- **قال** : وقد مر مني أن الأمانة صفة متقدمة على الإيمان ، فيجيء أولاً لون الأمانة ثم يجيء عليه لون الإيمان ، ولذا اشتق منها الإيمان . اهـ (ج١ ص١٦٢) .

يقول : إنه قد تقدم تحقيق تقدم الأمانة على الإيمان وتأخرها عنه فارجع إليه . ثم إن صاحب الفيض قد جعل ههنا الإيمان مشتقاً من الأمانة وقد قال هو قبل في مبدء مبحث الايمان : لأنه - أي الإيمان - إفعال من الأمن الخ وقال صاحب البطاقة : واعلم أن الايمان من الأمن على حد قوله ﷺ : (المؤمن من آمنه الناس على دماءهم

وأموالهم) رواه الترمذي وقال في شأن البطاقة : ثم عرضتها بين يدي شيخي فاستحسنها والحمد لله . اهـ (ج١ ص٤٤).

٤٥٧- **قال** : وكذلك قصة الشيخ أبي الحسن السندي من أعيان القرن الثالث عشر لم يكن يتكلم عند الدرس بحرف وكان يجلس ساكتاً صامتاً فلما دنا الخ (ج١ ص١٦٣) .

أقول : ونحن نتحفك بعبارة أبي الحسن السندي - رحمه الله تعالى - قال في حواشيه على فتح القدير عند قوله : لأن الحكم في حق العامي فتوى مفتيه : أفاد أنه لا يتعين في حق العامي الأخذ بمذهب معين لعدم اهتداءه لما هو أولى وأخرى إلا على وجه الهوى كما عليه العوام اليوم ، ولا يتعين له بمثله الأخذ بذلك المذهب إذ لا عبرة لمثله في الشرعيات ، والترجيح بلا مرجح والتعيين بلا معين مما لا سبيل إليه ، فالواجب على هذا في حقه الأخذ بقول عالم يوثق به في الدين لقوله تعالى : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) ومثله ما قال في البحر بعد ما نقل من المحيط كلاماً بسيطاً قال : وقد علم من هذا أن مذهب العامي فتوى مفتيه من غير تقييد بمذهب. ولهذا قال في فتح القدير : الحكم في حق العامي فتوى مفتيه. انتهى

قلت : ورأيت مثله منقولاً عن بعض الفقهاء الشافعية أيضاً فعلى هذا لا ينبغي ترك الاقتداء بالعلماء وأهل الصلاح معللين بأنهم مخالفون لمذهبهم إذ لا مذهب لهم فضلاً عن أن يكون أحد مخالفاً في المذهب فالعجب ممن يفتيهم بذاك والله أعلم. انتهى . كذا في إيقاظ الهمم .

يقول : إن كتاب إيقاظ همم أولى الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار كتاب جليل القدر ألفه صاحب العلم والخبر العلامة الفلانى من رجال أهل الأثر - رحمه الله الذي خلق كل شيء بقدر - فإن تيسر لك فطالعة أنيقة ، وادرسه دراسة عميقة .

باب قول المحدث : حدثنا الخ

٤٥٨- **قال** : ثم أنهم اختلفوا في القراءة على الشيخ هل تساوي السماع من لفظه أو هي دونه أو فوقه ؟ فذهب مالك وأصحابه - إلى قوله : إلا أن محمد بن شجاع الثلجي يرمي بالاعتزال . اهـ (ج١ ص١٦٤) .

يقول اولا : إن هذا الكلام موضعه باب القراءة والعرض على المحدث وهو يأتي بعد باب .

ثانياً : إن معروف عن مالك هو ما ذكره صاحب الفيض ، وقد حكاه عنه البخاري في صحيحه لكن جاءت رواية أخرى عن مالك ، وهي أن القراءة على الشيخ أرفع من السماع من لفظه نقلها الدارقطني في غرائب مالك عنه قاله في الفتح وقال : والمشهور الذي عليه الجمهور أن السماع من لفظ الشيخ أرفع رتبة من القراءة عليه ما لم يعرض عارض الخ .

ثالثا : إن محمد بن شجاع بن الثلجي الفقيه البغدادي الحنفي كان ينال مكن أحمد وأصحابه ويقول : أيش قام به أحمد ؟ وعند أحمد بن حمبل كتب الزندقة وأصحاب أحمد بن حنبل يجتاجون أن يذبحوا . وقال زكريا الساجي : محمد بن شجاع كذاب احتال في إبطال الحديث نصرة للرأي . وقال ابن عدي : كان يضع الحديث في التشبيه ينسبها إلى أصحاب الحديث يسابهم بذلك . وقال أيضاً : روى ابن الثلجي عن حبان بن هلال - وحبان ثقة - عن حماد بن سلمة عن أبي المهزم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : إن الله خلق الفرس فأجراها فعرقت ثم خلق نفسه منها : انتهى ما في الميزان ملتقطاً .

وقال فيه بعد أن نقل الحديث المذكور : هذا مع كونه من أبين الكذب هو من وضع الجهمية ليذكروه في معرض الاحتجاج به على أن نفسه اسم لشيء من

مخلوقاته فكذلك إضافة كلامه إليه من هذا القبيل إضافة ملك وتشريف كبيت الله وناقة الله ثم يقولون : إذا كان نفسه تعالى إضافة ملك فكلامه بالأولى . وبكل حال فما عد مسلم هذا في أحاديث الصفات تعالى الله عن ذلك ، وإنما أثبتوا النفس بقوله : ولا أعلم ما في نفسك . انتهى .

وقد ظهر مما ذكرنا أن الثلجي جد محمد بن شجاع ويؤيد ما قلنا في الميزان من لفظ : وجعل ابن ثلاج يقول الخ ومن لفظ : كان ابن الثلجي الخ ومن لفظ : أشهدنا ابن الثلاج وصيته الخ ومنلفظ : أمر ابن الثلاج وما ذكره صاحب الفيض صحيح أيضاً فإن الرجل قد ينسب إلى الجلد ، والنسبة إلى الثلجي ثلجي أيضاً وقد قال الحافظ في التقريب : محمد بن شجاع البغدادي القاضي الثلجي بالمثلثة والجيم متروك ورمي بالبدعة من كبار الحادية عشرة مات سنة ست وستين - أي بعد المائتين - وله خمس وثمانون . اهـ

رابعاً : إن قوله : وحكي ترجيح السماع عليهما . فيه أن السياق والسباق يقتضيان أن يوحد الضمير إذ هو راجع إلى القراءة .

خامساً : إن قوله : لأبي الليث السمرقندي . لو كان بعد قوله : وفي بستان المحدثين . وقبل قوله : عن محمد بن شجاع الثلجي . لكان أنسب .

٤٥٩- **قال** : ويعلم من المؤطا أن الإخبار أرجح من التحديث عند مالك على عكس ما يستفاد من المؤطا لمحمد . اهـ (ج١ ص١٦٤) .

يقول : قال صاحب الفيض قبيل هذا : ونقل الحاكم أنه - أي الاستمرار على أصل اللغة - مذهب الأئمة الأربعة كما في الفتح . وقال الحافظ : فدل ذلك على أن التحديث والإخبار والإنباء عندهم سواء ، وهذا لا خلاف فيه عند أهل العلم بالنسبة إلى اللغة ، ومن أصرح الأدلة فيه قوله تعالى . (يومئذ تحدث أخبارها) وقوله تعالى : (ولا ينبئك مثل خبير) وأما بالنسبة إلى الاصطلاح ففيه الخلاف

فمنهم من استمر على أصل اللغة وهذا رأي الزهري ومالك وابن عيينة ويحيى القطان وأكثر الحجازيين والكوفيين الخ .

فمالك سوى بين الإخبار والتحديث ، ولم يذكر صاحب الفيض عبارة المؤطا لمالك ولا عبارة المؤطا لمحمد اللتين يستفاد ويعلم منهما ما قال ولا ذكر أنهما في أي موضع من الكتابي، فتدبر.

٤٦٠- **قال** : ثم إن أكثرهم اتفقوا على أن التحديث يدل على السماع قلت : قد لا يدل عليه كما في حديث مسلم في حديث الدجال (إن الدجال يقتل وجلاً فيقطعه جزلتين ثم يحييه فيسأله عنه فيقول الرجل : حدثنا رسول الله ﷺ الخ) - إلى قوله : لكن كونه حضراً غير منصوص في المتن . اهـ (ج١ ص١٦٤) .

يقول أولاً : إن حديث الدجال الذي أشار إليه صاحب الفيض قد أخرجه البخاري عن شعيب ومسلم عن صالح كلاهما عن الزهري قال : أخبرني عبيدالله بن عبدالله بن عتبة أن أبا سعيد الخدري قال : حدثنا رسول الله ﷺ يوماً حديثاً طويلاً عن الدجال ، فكان فيما حدثنا قال : يأتي وهو محرم عليه أن يدخل نقاب المدينة ، فينتهي إلى بعض السباخ التي تلي المدينة ، فيخرج إليه يومئذ رجل هو خير الناس أو من خير الناس فيقول له : أشهد أنك الدجال الذي حدثنا رسول الله ﷺ حديثه . فيقول الدجال : أرأيتم إن قتلت هذا ثم أحييته أتشكون في الأمر ؟ فيقولون : لا . قال : فيقتله ثم يحييه ، فيقول حين يحييه : والله ما كنت فيك قط أشد بصيرة مني الآن . قال : فيريد الدجال أن يقتله فلايسلط عليه . وفي بعض نسخ صحيح مسلم : قال أبو إسحاق : يقال : إن هذا الرجل هو الخضر عليه السلام.

وصاحب الفيض عزا الحديث إلى مسلم فقط فقصر وفرط ، وذكره بالمعنى فقدم وأخر فإن قول الرجل : حدثنا رسول الله ﷺ حديثه . في الحديث قبل قتل الدجال

إياه وجعله صاحب الفيض بعده حيث قال : إن الدجال يقتل رجلاً فيقطعه جزلتين ثم يحييه فيسأله عنه فيقول الرجل : حدثنا رسول الله ﷺ الخ والذي يقوله ذلك الرجل بعد قتل الدجال وإحيائه إياه إنما هو قوله : والله ما كنت فيك قط أشد بصيرة مني الآن .

ثانياً : إن المراد بضمير المتكلم في قول الرجل : حدثنا رسول الله ﷺ حديثه . المؤمنون ، ولا ريب أن بعض المؤمنين قد سمعوا حديث الدجال من رسول الله ﷺ . ولك أن تقول : إن قوله : حدثنا رسول الله ﷺ . محمول على المجاز ، والقرينة ظاهرة والذين قالوا : إن التحديث يدل على السماع . فإنما أرادوا به التحديث الحقيقي ألاترى أن الأسد يدل على الحيوان المفترس المخصوص ، ولايراد به في قولنا : رأيت أسداً يرمي . وأمثاله الحيوان المفترس المخصوص فهل يسوغ لأحد أن يقول : إن الأسد قد لايدل على الحيوان المفترس المخصوص ؟ كلا ثم كلا .

ثالثاً : إن حياة الخضر - عليه السلام - وإن ذهب إليها مثل النووي، ليس فيها نص في الكتاب ولا في السنة الصحيحة الثابتة .

٤٦١- **قال** : قوله : (مثل المسلم الخ) ووجه الشبه أن النخلة لاتنمو بعد قطع رأسها كالإنسان - إلى قوله : والأمر في باب التشبيهات سهل بعد فلا ضيق . اهـ (ج١ ص١٦٤) .

يقول : قال الحافظ : وأما من زعم أن موقع التشبيه بين المسلم والنخلة من جهة كون النخلة إذا قطع رأسها ماتت ، أو لأنها لاتحمل حتى تلقح ، أو لأنها تموت إذا غرقت ، أو لأن لطلعها رائحة مني الآدمي ، أو لأنها تعشق أو لأنها تشرب من أعلاها فكلها أوجه ضعيفة لأن جميع ذلك من المشابهات مشترك في الآدميين لايختص بالمسلم ، وأضعف من ذلك - كله - قول من زعم أن ذلك لكونها خلقت من فضلة طين آدم فإن الحديث في ذلك لم يثبت . اهـ

وأنت تعلم أن وجود الذكر والأنثى ، واللقاح وعدم النماء بعد قطع الرأس كلها مشتركة في كثير من الحيوانات كالبهائم والسباع والطيور ، ولاتختص بالإنسان .

وأما قوله : أما كونها كالمسلم فلكونها غير مضرة الخ ففيه أن الأولى أن يقال : فلكونها كثيرة النفع ، أو لكونها نافعة بجميع أجزائها كما أن المسلم يكثر نفعه . قال الحافظ : وروى البزار أيضاً من طريق سفيان بن حسين عن أبي بشر عن مجاهد عن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ : مثل المؤمن مثل النخلة ما أتاك منها نفعك . هكذا أورده مختصراً وإسناده صحيح وقد أفصح بالمقصود بأوجز عبارة . انتهى كلام الحافظ - رحمه الله تعالى -

باب القراءة والعرض على المحدث

٤٦٢ - **قال** : قوله (والعرض الخ) ولعل غرض المصنف - رحمه الله تعالى - أن التمييز فيما بين الألفاظ الثلاثة فيما قرأ على الشيخ - إلى قوله : أخبرنا الحارث بن مسكين قراءة عليه وأنا أسمع . اهـ(ج١ ص١٦٤-١٦٥) .

يقول أولاً : إن صاحب الفيض إن أراد بالألفاظ الثلاثة التحديث والإخبار والإنباء ففي كلامه أنه ليس بينها تمييز وفرق عند البخاري - رحمه الله تعالى - فإن للتلميذ عنده أن يعبر بالتحديث أو بالإخبار أو بالإنباء سواء أقرأ هو أم غيره من أصحابه أم قرأ الشيخ .

مع أن البخاري لم يضع هذا الباب للتميز والتفريق بينها لا مطلقاً ولا مقيداً ، بل لم يذكر منها شيئاً إلا التحديث وأنت تعلم أن المصنف - رحمه الله تعالى - قد ذكر ما يتعلق بها قبل بباب .

وإن أراد بها أشهدنا فلان وأقرأني فلان وحدثني فلايخلو كلامه عن نظر لأن المصنف - رحمه الله تعالى - ليس غرضه أن التمييز بينها الخ بل غرضه من هذا

الباب إثبات جواز الرواية بالقراءة على العالم وجواز إطلاق التحديث فيها ، وبيان التسوية بين القراءة على العالم وقراء ته .

ولك أن تقول : إن الغرض هو الأمر الأول وإنما أتى بيان الأخيرين تطفلاً وتبعاً . وإلى هذا يميل قلب هذا العبد الفقير إلى الله الغني .

على أن لفظ أشهدنا فلان لايطلق في عرفهم عند رواية الحديث وأداءه إلى التلامذة .

ثانياً : إن قوله : فيما قرأ على الشيخ . كذا وقع في النسخة التي بأيدينا بصيغة المعروف ، ولم يستدرك في جدول استدراك الأخطاء الملحق بأول الجزء الأول ولا بآخر الجزء الرابع ، والسياق واللحاق يدلان على أنه : فيما قرئ على الشيخ . بصيغة المجهول أو قرأ الشيخ بصيغة المعلوم وحذف لفظة على . ولايخفى هذا على من تدبر وأمعن .

ثالثاً : إن قول النسائي : أخبرنا الحارث بن مسكين قراءة عليه وأنا أسمع . لايدل على أن مذهب النسائي أن التلميذ إذا سمع من شيخه يقرأ أو يقرأ عليه لايعبر بالتحديث أو الإخبار ما لم يقصد الشيخ إسماعه ، ولا على أن شيخه الحارث بن مسكين لم يقصد إسماعه ، وتحمله هو منه بغير قصد وإرادة من شيخه ، فتأمل وتفكر .

٤٦٣- **قال** : قوله : (فأناخه في المسجد) وعند البخاري ص٣٣٥ من طريق آخر فأناخه قريباً من المسجد ، وهكذا حكى الحافظ - رحمه الله تعالى - عن مسند أحمد - رحمه الله تعالى - أنه أناخه خارج المسجد الخ (ج١ ص١٦٥) .

يقول : إن هذا الرجل الذي قال فيه أنس بن مالك - رضي الله تعالى عنه : دخل رجل على جمل فأناخه في المسجد ثم عقله ثم قال لهم الخ هو ضمام بن ثعلبة - رضي الله تعالى عنه - وقد صرح به في آخر حديث الباب حيث قال الراوي

الصحابي : فقال الرجل : آمنت بما جئت به وأنا رسول من وراءي من قومي وأنا ضمام بن ثعلبة أخو سعد بن بكر .

وقد أثبت الحافظ أن ضمام بن ثعلبة كان أناخ بعيره خارج المسجد ، بل على باب المسجد برواية أبي نعيم وبرواية ابن عباس عند أحمد والحاكم وقال بعد : فعلى هذا في رواية أنس - المذكورة في الباب - مجاز الحذف والتقدير : فأناخه في ساحة المسجد أو نحو ذلك . اهـ

وهذا كله في قصة ضمام بن ثعلبة ، وسياق كلام صاحب الفيض أن حديث البخاري الذي أخرجه في ص٣٣٥ من طريق آخر هو أيضاً وارد في تلك القصة والأمر ليس كذلك فإن البخاري قال في تلك الصفحة : باب من عقل بعيره على البلاط أو باب المسجد حدثنا مسلم ثنا أبو عقيل ثنا أبو المتوكل الناجي قال : أتيت جابر بن عبدالله قال : دخل النبي ﷺ المسجد فدخلت إليه وعقلت الجمل في ناحية البلاط فقلت: هذا جملك فخرج فجعل يطيف بالجمل فقال: الثمن والجمل لك . اهـ

فهذه قصة صحابي آخر فعاقل الجمل في القصة الأولى ضمام بن ثعلبة ، وفي القصة الثانية جابر بن عبدالله - رضي الله تعالى عنهما - وسياق عبارة الفيض أن عاقل الجمل ومنيخه خارج المسجد في القصة الثانية أيضاً ضمام بن ثعلبة وقد عرفت حقيقة الحال فتنبه وأنت خبير بأن انتفاء دليل واحد لايستلزم انتفاء المدلول .

٤٦٤- **قال** : قوله (ظهراني) هو تثنية التثنية فإن الظهران تثنية الظهر ثم ثني فصار ظهرانان وسقط النون للإضافة - إلى قوله : ولكنه بعد العلمية نزل منزلة المفرد وعومل معه ما يعامل مع المفرد فأعرب بإعرابه . اهـ (ج١ ص١٦٥) .

يقول أولا : قال الحافظ : وفيه ما كان رسول الله ﷺ عليه من ترك التكبر لقوله : بين ظهرانيهم . وهي بفتح النون أي بينهم وزيد لفظ الظهر ليدل على أن ظهرا منهم

قدامه وظهراً وراءه فهو محفوف بهم من جانبيه والألف والنون فيه للتاكيد قاله صاحب الفائق . اهـ

وقال العيني : قوله : بين ظهرانيهم . بفتح الظاء والنون وفي الفائق : يقال : أقام فلان بين ظهراني قومه وبين ظهرانيهم . أي بينهم وأقحم لفظ الظهر ليدل على أن إقامته بينهم على سبيل الاستظهار بهم أي منهم والاستناد إليهم ، وكأن معنى التثنية فيه أن ظهراً منهم قدامه وآخر وراءه فهو مكنوف من جانبيه ثم كثر استعماله في الإقامة بين القوم مطلقاً وإن لم يكن مكنوفاً وأما زيادة الألف والنون بعد التثنية فإنما هي للتاكيد كما تزاد في النسبة نحو نفساني في النسبة إلى النفس ونحوه . اهـ فقد تبين أن لفظة ظهراني ليست تثنية التثنية كما توهمه صاحب الفيض .

ثانياً: إنه قد قال قبل : (حدثنا عبدان) كان في الأصل تثنية ثم صار علماً وقيل : بل علم من الأصل نحو عثمان ، وذكر الزمخشري عند الكلام على لفظ الرحمان - إلى قوله : فكذلك عبدان . اهـ (ج١ ص٣٦) وهو يدل على أن بعض أهل اللغة قد ذهب إلى أن عبدان مفرد في الأصل وعلم مثل سلمان وقحطان وشعبان .

وقال في العمدة : وعبدان لقب جماعة أكبرهم هذا - أي شيخ البخاري عبدالله بن عثمان أبو عبدالرحمن المروزي - وعبدان أيضاً ابن بنت عبدالعزيز بن أبي رواد وقال ابن طاهر : إنما قيل له ذلك لأن كنيته أبو عبدالرحمن واسمه عبدالله ، فاجتمع من اسمه وكنيته عبدان . وقال بعض الشارحين : وهذا لايصح بل ذلك من تغيير العامة للأسامي وكسرهم لها في زمن صغر المسمى أو نحو ذلك كما قالوا في علي : علان . وفي أحمد بن يوسف السلمي وغيره : حمدان . وفي وهب بن بقية الواسطي : وهبان . قلت : الذي قاله ابن طاهر هو الأوجه لأن عبدان تثنية عبد ، ولما كان أول اسمه عبد وأول كنيته عبد قيل : عبدان . اهـ

وقال في القاموس : وعَبَدان صقع من اليمن وكسحبان ة بمرو منها عبدالحميد

بن عبدالرحمن أبو القاسم خواهر زاده ورجل وله نهر م بالبصرة . وقال : وذو عبدان قيل من الأعبود بن السكسك . اهـ

وعبدان في قوله : ذو عبدان . ضبط بسكون الباء الموحدة في النسخة التي بيدي ، وضبطه صاحب تاج العروس بقوله : كسحبان . وقال : وهذا تقدم بعينه فهو تكرار مخل ، والصواب في ضبطه بالتحريك كما مر له . اهـ وعندي فيه شيئ فقا. حصحص مما ذكرنا أن قوله : إنه مثنى باعتراف جميع أهل اللغة الخ لايخلو عن نظر ، فتدبر .

٤٦٥- **قال** : قال الخطابي في معالم السنن : إن الاتكاء ضد الجلوس مطمئناً فيشمل التربع أيضاً ، وبه شرح قوله ﷺ : لا آكل متكئاً . - إلى قوله : وأما شرح حديث الباب فهو أعم مما قاله ومن الاتكاء المتعارف . اهـ (ج١ ص١٦٥) .

يقول : قال في القاموس : وقوله ﷺ : أما أنا فلا آكل متكئاً . أي جالساً على هيئة المتمكن المتربع ونحوها من الهيئات المستدعية لكثرة الأكل بل كان جلوسه للأكل مقعياً مستوفزاً غير متربع ولا متمكن ، وليس المراد الميل على شق كما يظنه عوام الطلبة . اهـ

وقال العيني : قوله : متكئ . مهموز يقال : اتكأ على الشيء فهو متكئ . والموضع متكأ كله مهموز الآخر ، وتوكأت على العصا وكل من استوى على وطاء فهو متكئ وهذا المعنى هو المراد في الحديث . اهـ

فالاتكاء في حديث : لا آكل متكئاً . عام يتناول التربع أيضاً كما صرح به الخطابي والفيروز آبادي وغيرهما ، وأيده صاحب الفيض حيث قال : أما شرح هذا الحديث فهو كما شرح به الخطابي .

ولعل لفظ الضد لايكون في المعالم ، ولم يتيسر لي الرجوع إليه بعد فإن الاتكاء المنفي في الحديث هو بمعنى الجلوس مطمئناً متمكناً كما يظهر من عبارة

القاموس ثم تيسر لي الرجوع إلى المعالم فإذا فيه :

قال الشيخ : يحسب أكثر العامة أن المتكئ هو المائل المعتمد على أحد شقيه لايعرفون غيره وكأن بعضهم يتأول هذا الكلام على مذهب الطب ودفع الضرر عن البدن إذ كان معلوماً أن الآكل مائلاً على أحد شقيه لايكاد يسلم من ضغط يناله في مجاري طعامه فلايسيغه ولا يسهل نزوله معدته .

قال الشيخ : وليس معنى الحديث ما ذهبوا إليه وإنما المتكئ ههنا هو المعتمد على الوطاء الذي تحته وكل من استوى قاعداً على وطاء فهو متكئ . والاتكاء مأخوذ من الوكاء ووزنه الافتعال منه فالمتكئ هو الذي أوكى مقعدته وشدها بالقعود على الوطاء الذي تحته ، والمعنى أني إذا أكلت لم أقعد متمكناً على الأوطية والوسائد فعل من يريد أن يستكثر من الأطعمة ويتوسع في الألوان ولكني آكل علقة وآخذ من الطعام بلغة ، فيكون قعودي مستوفزاً له ، وروي أنه كان ﷺ يأكل مقعياً يقول : أنا عبد آكل كما يأكل العبد . انتهى مافي المعالم بلفظه . هذا وإن أرجع الضمير المجرور في قول صاحب الفيض: وبه شرح الخ إلى التربع فيكون تخصيصاً لا تأييدا لشرح الخطابي .

ثم الاتكاء في حديث الباب خاص لأن قول أنس - رضي الله تعالى عنه : والنبي ﷺ متكئ بين ظهرانيهم . حكاية لحال النبي ﷺ وفعله حينذاك ، فقول صاحب الفيض : وأما شرح حديث الباب فهو أعم مما قاله ومن الاتكاء المتعارف . كما ترى .

وقول العيني : وهذا المعنى - أي الاستواء على الوطاء - هو المراد في الحديث . لم يذكر هو دليله ههنا إلا أن يقال : إن معنى الاتكاء هو الاستواء على الوطاء . كما يظهر ذلك من عبارة الخطابي لكن فيه أن عبارة العيني تدل على أن للاتكاء معانى وهو المفهوم من قوله : وهذا المعنى هو المراد في الحديث . فتدبر تدبراً بليغاً وتفكراً

عميقاً .

٤٦٦ - **قال** : قوله : (قد أجبتك) أي أنه ﷺ سمع مقالته وقال : قد أجبتك . مع أنه لم يجب الآن وهو موضع الترجمة . اهـ (ج١ ص١٦٥) .

يقول : قال الحافظ : قوله : (أجبتك) أي سمعتك أو المراد إنشاء الإجابة أو نزل تقريره للصحابه في الإعلام عنه منزلة النطق وهذا لائق بمراد المصنف . اهـ وأنت تعلم أن بين كون اللفظ موضع الترجمة وبين كونه بمعنى لائقاً بمراد المصنف بوناً بعيدا .

وقال العيني : قوله : أجبتك . معناه سمعتك وقال الكرماني : فإن قلت متى أجاب حتى أخبر عنه ؟ قلت : أجبت بمعنى سمعت أو المراد منه إنشاء الإجابة الخ فلم يذكر العيني من عند نفسه في معنى أجبتك غير سمعتك .

هذا وموضع الترجمة من الحديث قد نص عليه المصنف نفسه في ترجمة الباب حيث قال : واحتج بعضهم في القراءة على العالم بحديث ضمام بن ثعلبة قال للنبي ﷺ : آلله أمرك أن تصلي الصلوات ؟ قال : نعم . قال : فهذه قراءة على النبي ﷺ أخبر ضمام قومه بذلك فأجازوه . اهـ

وأنت خبير بأن الترجمة هي القراءة والعرض على المحدث ، وضمام بن ثعلبة - رضي الله تعالى عنه - لم يقرأ ولا عرض على النبي ﷺ قبل قوله : قد أجبتك . شيئاً ، فتدبر ولاتكن من الغافلين .

٤٦٧- **قال** : قوله : (رواه موسى الخ) قال الحافظ - رحمه الله تعالى - : إنما علقه لأن سليمان . . . . . . ليس على شرطه . وتعقب عليه العيني - رحمه الله تعالى - بأنه قد أخرج عنه في باب (يرد المصلي من بين يديه) . اهـ (ج١ ص١٦٥) .

أقول : وقد قرن البخاري روايته هناك برواية يونس ثم اطلعت على انتقاض الاعتراض للحافظ فوافق قوله قولي ولفظه : هذا يؤيد قوله السابق : إنه لم يحتج

به . لأنه من المكثرين وإذا لم يخرج عنه إلا حديثاً واحداً له عنده أصل من حديث غيره ممن أكثر أن يخرج حديثه كان في ذلك دلالة على أنه لم يخرج له إلا في الشواهد ، والأمر فيه كذلك لكن المعترض كأنه لم يفرق بين مطلق التخريج والاحتجاج .

يقول أولاً : إن الحافظ قال : وإنما علقه البخاري . فجعله معلقاً ، وتبعه العيني حيث قال : فإن قلت : لم علقه البخاري ولم يخرجه موصولاً ؟ والذي عندي هو أن البخاري لم يعلقه وإنما أخرجه مسنداً موصولاً فإن موسى بن إسماعيل وعلي بن عبدالحميد شيخان للبخاري، وقد حدث البخاري الترمذي بهذا الحديث عن علي بن عبدالحميد ، وقد علمه الحافظ والعيني كلاهما

والظاهر أن البخاري رواه عن موسى بن إسماعيل بلا واسطة قال الحافظ ابن الصلاح : ثم إن لفظ التعليق وجدته مستعملاً فيما حذف من مبتدأ إسناده واحد فأكثر حتى أن بعضهم استعمله في حذف كل الإسناد. مثال ذلك قوله أي البخاري: (قال رسول الله ﷺ كذا وكذا ، وقال ابن عباس كذا وكذا وروى أبو هريرة كذا وكذا . قال سعيد بن المسيب عن أبي هريرة كذا وكذا . قال الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ كذا وكذا) وهكذا إلى شيوخ شيوخه . وأما ما أورده كذلك عن شيوخه فهو ما ذكرناه قريباً في الثالث من هذه التفريعات . اهـ

فهذا نص من ابن الصلاح بأن ما أورده البخاري عن شيوخه كذلك فهو ما ذكره في التفريع الثالث يريد أنه ليس بتعليق لأن ما ذكره في الثالث هو الموصول قال : الثالث قد ذكرنا ما حكاه ابن عبدالبر من تعميم الحكم بالاتصال فيما يذكره الراوي عن من لقيه بأي لفظ كان وهكذا أطلق أبوبكر الشافعي الصيرفي ذلك فقال : كل من علم له سماع من إنسان فحدث عنه فهو على السماع حتى يعلم أنه لم يسمع منه ما حكاه ، وكل من علم له لقاء إنسان فحدث عنه فحكمه هذا الحكم . وإنما قال

هذا فيمن لم يظهر تدليسه ومن الحجة في ذلك وفي سائر الباب أنه لو لم يكن قد سمعه منه لكان بإطلاقه الرواية عنه من غير ذكر الواسطة بينه وبينه مدلساً والظاهر السلامة من وصمة التدليس والكلام فيمن لم يعرف بالتدليس . اهـ

وأما قول الكرماني فيما حكاه عنه العيني : يحتمل أن يكون البخاري يروي عن شيخه موسى بالواسطة فيكون تعليقاً . فلايقاوم ما ذكره الحافظ ابن الصلاح من الحجة في ذلك .

فإن قلت : قال الحافظ في شرح النخبة : ومنها - أي من صور المعلق - أن يحذف من حدثه ويضيفه إلى من فوقه ، فإن كان من فوقه شيخاً لذلك المصنف فقد اختلف فيه هل يسمى تعليقاً أولا ؟ والصحيح في هذا التفصيل فإن عرف بالنص أو الاستقراء أن فاعل ذلك مدلس قضي به وإلا فتعليق . اهـ ومعلوم أن البخاري ليس بمدلس ، فقوله : رواه موسى الخ تعليق .

قلت : إن هذا إنما يصح لو ثبت أن البخاري حذف من حدثه وأضافه إلى من فوقه من شيوخه ولم يثبت بعد ، بل قد ثبت برواية الترمذي أن البخاري روى هذا الحديث عن علي بن عبدالحميد بلا واسطة ، والظاهر أنه رواه عن موسى أيضاً بلا حذف راو .

قال السيوطي في التدريب : أما ما عزاه البخاري لبعض شيوخه بصيغة قال فلان وزاد فلان ونحو ذلك فليس حكمه حكم التعليق عن شيوخ شيوخه ومن فوقهم ، بل حكمه حكم العنعنة من الاتصال بشرط اللقاء والسلامة من التدليس كذا جزم به ابن الصلاح .

وقال : قال العراقي : وما جزم به ابن الصلاح ههنا هو الصواب وقد خالف ذلك في نوع الصحيح فجعل من أمثلة التعليق قول البخاري : قال عفان كذا وقال القعنبي كذا . وهما من شيوخ البخاري . والذي عليه عمل غير واحد من المتأخرين

كابن دقيق العيد والمزي أن لذلك حكم العنعنة . اهـ

وقال الحافظ : وقع في النسخة البغدادية - التي صححها العلامة أبو محمد بن الصغاني اللغوي بعد أن سمعها من أصحاب أبي الوقت وقابلها على عدة نسخ وجعل لها علامات - عقب قوله : رواه موسى وعلي بن عبدالحميد عن سليمان بن المغيرة عن ثابت . ما نصه : حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا سليمان بن المغيرة حدثنا ثابت عن أنس وساق الحديث بتمامه . وقال الصغاني في الهامش : هذا الحديث ساقط من النسخ كلها إلا في النسخة التي قرئت على الفربري صاحب البخاري وعليها خطه . قلت : وكذا سقطت في جميع النسخ التي وقفت عليها والله أعلم بالصواب . اهـ

واعلم أن عبارة النسخة البغدادية قد وقعت في النسخة المطبوعة بالهند في مطبع أصح المطابع ، فقد ثبت أن البخاري قد روى هذا الحديث عن موسى بن إسماعيل أيضاً بلا واسطة ، وأن قول الكرماني خرص محض .

ولك أن تقول : إن من جعل قول البخاري : رواه موسى الخ تعليقاً فإنما جرى على اصطلاح بعض المتأخرين من المغاربة قال ابن الصلاح : وبلغني عن بعض المتأخرين من أهل المغرب أنه جعله - أي ما أورده كذلك عن شيوخه - قسماً من التعليق ثانياً وأضاف إليه قول البخاري - في غير موضع من كتابه - : (وقال لي فلان وزادنا فلان) فوسم كل ذلك بالتعليق المتصل من حيث الظاهر المنفصل من حيث المعنى الخ لكن فيه أن ابن الصلاح قد رد على هذا البعض شيئاً من قوله ومع هذا لم يجر الكرماني والحافظ والعيني وغيرهم على ذلك الاصطلاح وهذا لايخفى على من أمعن النظر في كلامهم .

فقد حصحص أن قول البخاري ههنا : رواه موسى وعلي بن عبدالحميد عن سليمان عن ثابت عن أنس عن النبي ﷺ بهذا . من باب الموصول لا من باب

المعلق، وهذا عندي هو المحقق ، والله أعلم بالقول الموفق .

ثانياً : سلمنا أن بين مطلق التخريج والتخريج على جهة الاحتجاج فرقاً وأن البخاري لم يحتج بسليمان بن المغيرة ههنا لكن نقول : إن ترك البخاري الاحتجاج بسليمان في الصحيح لايستدعي أن يذكر حديثه في المتابعات والشواهد معلقاً كيف وقد ذكر حديثه في باب يرد المصلي من مر بين يديه موصولاً ؟ ولا ريب أن البخاري قد خرج حديث أنس قبل بإسناد قد احتج هو بجميع رجاله .

ثالثاً : إن الحافظ قال في باب يرد المصلي من مر بين يديه : قوله : (يونس) هو ابن عبيد وقد قرن البخاري روايته برواية سليمان بن المغيرة وتبين من إيراده أن القصة المذكورة في رواية سليمان لا في رواية يونس ، ولفظ المتن الذي ساقه هنا لفظ سليمان أيضاً لا لفظ يونس وإنما ظهر لنا ذلك من صنيع المصنف حيث ساق الحديث في كتاب بدء الخلق بالإسناد المذكور الذي ساقه هنا من رواية يونس بعينه ولفظ المتن مغاير اللفظ الذي ساقه هنا الخ وهو يدل بظاهره أن البخاري قد احتج بسليمان بن المغيرة .

(فائدة) ظهر من كلام الحافظ أن كون المتن في التحويل لآخر الطريقين أو الطرق إطلاقه لايصح وإلا ما احتيج إلى قوله : وإنما ظهر لنا ذلك من المصنف الخ وقد قال صاحب الفيض : قال الحافظ : من دأب المصنف - رضي الله تعالى عنه - أنه يذكر المتن في التحويل لآخر الطريقين . فتأمل .

رابعاً : إن قول صاحب الفيض : باب يرد المصلي من بين يديه . سقط منه لفظة مر ، وهو في البخاري هكذا : باب يرد المصلي من مر بين يديه . وفي بعض نسخ الكتاب : باب ليرد المصلي الخ .

٤٦٨ قال : قوله : (لاتسألوا الخ) روي عن ابن عباس أن الصحابة - رضي الله عنهم - لم يسألوا النبي ﷺ إلا ثلاثة عشر سؤالاً . أقول : ولعل مراده الأسئلة التي

ذكرت في القرآن وإلا فهي كثيرة . اهـ (ج١ ص١٦٥) .

يقول : إن الحافظ ابن كثير قال في تفسير قوله تعالى : أم تريدون أن تسألوا رسولكم . الآية : وقال البزار : أخبرنا محمد بن المثنى أخبرنا ابن فضيل عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب محمد ﷺ ما سألوه إلا عن اثنتي عشرة مسألة كلها في القرآن . اهـ

وعطاء بن السائب قد اختلط وتغير بأخرة وساء حفظه قال النسائي : ثقة في حديثه القديم لكنه تغير ، ورواية شعبة والثوري وحماد بن زيد عنه جيدة . وقال في تحفة الأحوذي : قال الحافظ في مقدمة الفتح : يحصل لي من مجموع كلام الأئمة أن رواية شعبة وسفيان الثوري وزهير بن معاوية وزائدة وأيوب وحماد بن زيد عنه قبل الاختلاط ، وأن جميع من روى عنه غير هؤلاء فحديثه ضعيف لأنه بعد اختلاطه إلا حماد بن سلمة فاختلف قولهم فيه . اهـ

فقد تبين أن رواية ابن فضيل عن عطاء بن السائب بعد الاختلاط فتكون ضعيفة . ثم إنه قد ورد في هذه الرواية الضعيفة : كلها في القرآن . فقول صاحب الفيض بعد هذا : ولعل مراده الأسئلة التي ذكرت في القرآن . عجيب .

٤٦٩ - **قال** : واعلم أن الحدوث الذاتي لم يقل به أحد من الفلاسفة حتى جاء ابن سينا فاخترعه من عنده - إلى قوله : وبقدم المواليد الثلاثة الجمادات والنباتات والحيوانات بالنوع . اهـ (ج١ ص١٦٦) .

أقول : هذا خلاف ما نقل عن الحافظ ابن تيمية أولاً من أنه لم يقل أحد من الفلاسفة بقدم العالم وكان أفلاطون أيضاً قائلاً بحدوثه حتى جاء أرسطاطاليس المخذول فاعتقد بقدمه وهو باطل قطعاً وقائله كافر ، واتفقت الأديان السماوية على حدوث العالم . اهـ (ج١ ص١٦٥) .

يقول : قوله : يبتغي بذلك أن يتخذ بين الإسلام والفلسفة سبيلاً . من نظائره

قول من جعل الله متكلماً بالكلام النفسي فإنه يبتغي بذلك بين نفي كلامه وإثباته سبيلاً ، وقول من اعتقد الجمع بين الصلاتين في السفر صورة فإنه يتخذ بذلك بين إنكار الجمع بين الصلاتين والإقرار به طريقاً ، وقول من قال بازدياد الإيمان بازدياد المؤمن به أو بزيادة الإيمان بالعرض فإنه يسلك بذلك بين نفي زيادة الإيمان وإثباتها صراطاً .

٤٧٠- **قال** : (حج البيت) قيل : إن مجيء ضمام بن ثعلبة في السنة الخامسة وفرضية الحج في السادسة أو التاسعة - إلى قوله : وأما في السادسة أو التاسعة فتفصيل لأحكامه وفيه نظر وسيأتي . اهـ (ج١ ص١٦٦) .

أقول : والصحيح أن مجيء ضمام بن ثعلبة سنة الوفود بعد الفتح وقد فرض الحج قبل ذلك بمدة .

يقول : وقال صاحب الفيض في أول كتاب المناسك : ولنقدم قبل الخوض في المقصود جملاً الأولى أن العلماء اختلفوا في السنة التي فرض فيها الحج على أقوال فقيل : سنة خمس حكاه الواقدي ، وقيل : سنة ست . وقيل : ثمان . وقيل : سنة تسع . ولكل منهم مسكة تمسكوا بها فليطالعها في مواضعها من شاء اهـ (ج٣ ص٦٠) .

وقال الحافظ : لم يذكر الحج في رواية شريك هذه وقد ذكره مسلم وغيره فقال موسى في روايته : (وإن علينا حج البيت من استطاع إليه سبيلاً قال : صدق) وأخرجه مسلم أيضاً ، وهو في حديث أبي هريرة وابن عباس أيضاً .

وأغرب ابن التين فقال : إنما لم يذكره لأنه لم يكن فرض . وكأن الحامل له على ذلك ما جزم به الواقدي ومحمد بن حبيب أن قدوم ضمام كان سنة خمس فيكون قبل فرض الحج لكنه غلط من أوجه :

أحدها أن في رواية مسلم أن قدومه كان بعد نزول النهي في القرآن عن سؤال

الرسول ، وآية النهي في المائدة ونزولها متأخر جداً .

ثانيها أن إرسال الرسل إلى الدعاء إلى الإسلام إنما كان ابتداؤه بعد الحديبية ومعظمه بعد فتح مكة .

ثالثها أن في القصة أن قومه أوفدوه وإنما كان معظم الوفود بعد فتح مكة .

رابعها أن في حديث ابن عباس أن قومه أطاعوه ودخلوا في الإسلام بعد رجوعه إليهم ولم يدخل بنو سعد - وهو ابن بكر بن هوازن - في الإسلام إلا بعد وقعة حنين ، وكانت في شوال سنة ثمان كما سيأتي مشروحاً في مكانه إن شاء الله تعالى .

فالصواب أن قدوم ضمام كان في سنة تسع وبه جزم ابن إسحاق وأبوعبيدة وغيرهما ، وغفل الزركشي فقال : إنما لم يذكر الحج لأنه كان معلوماً عندهم في شريعة إبراهيم . انتهى وكأنه لم يراجع صحيح مسلم فضلاً عن غيره . اهـ

ثم اعلم أن صاحب الفيض ذكر قدوم ضمام في السنة الخامسة بصيغة التمريض وقد قال قبل في باب الزكاة من الإسلام الخ : وأتى ضمام في السنة الخامسة .

باب ما يذكر في المناولة الخ

٤٧١- **قال** : والمحقق عندي أن الخط لا عبرة له في الدعاوي عند الجحود كأن يدعي أحد بأن عنده كتاب فلان فيه إقرار بألف درهم وهو ينكره . وأما في سائر المعاملات كالطلاق والنكاح والعتاق فإنه معتبر قطعاً . اهـ (ج١ ص١٦٧) .

يقول : إنه لم يذكر وجه الفرق بين الدعاوي المالية والمعاملات الأخر ولا دليله ، وظاهر القرآن يدل على أن الخط معتبر في الحقوق المالية قال الله تعالى : يا أيهاالذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه . الآية .

وقال الحافظ ابن كثير : وقوله : (ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا) أي هذا الذي أمرناكم به من الكتابة للحق إذا كان مؤجلاً هو أقسط عند الله

تعالى أي أعدل وأقوم للشهادة أي أثبت للشاهد إذا وضع خطه ثم رآه تذكر به الشهادة لاحتمال أنه لو لم يكتبه أن ينساه كما هو الواقع غالباً (وأدنى أن لاترتابوا) وأقرب إلى عدم الريبة ، بل ترجعون عند التنازع إلى الكتاب الذي كتبتموه فيفصل بينكم بلا ريبة . اهـ ولايخفى عليك أن الكاتب قد يكون غير المتخاصمين والشاهدين والشيخ والتلميذ .

٤٧٢- **قال** : (فاتخذ خاتماً) وعلم منه أنه لم يكن يحب اتخاذ الخاتم ثم اتخذها لأجل الضرورة فاحفظه كالأصل . اهـ (ج١ ص١٦٧) .

يقول : وما يعلم من سياق الحديث فإنما هو أن النبي ﷺ لم يكن اتخذ خاتماً قبل فقيل له : إنهم لايقرءون كتاباً إلا مختوماً . فاتخذ خاتماً من فضة الخ أي بعد ما قيل له ذلك ، وأما أنه ﷺ لم يكن يحب اتخاذ الخاتم فلايدل عليه سياق الحديث ، وانتفاء الاتخاذ لايستدعي انتفاء المحبة لأنه قد يكون لانتفاء ضرورة داعية إلى الاتخاذ كما أن الاتخاذ لايقتضي المحبة لأنه قد يكون لأجل ضرورة داعية أو لأجل بيان الجواز، فتدبر .

٤٧٣- **قال** : وكان نقشه محمد رسول الله على اختلاف في صورته . اهـ (ج١ ص١٦٧)

يقول : إنه لم يذكر ههنا صورة الاختلاف في صورة نقش خاتم نبينا ﷺ أو في صورة خاتمه ﷺ .

٤٧٤- **قال** : وكان الخاتم في القديم أمارة لاختتام الشيء ويختم الآن للتصديق وقوله تعالى: خاتم النبيين . على العرف القديم فلا حجة فيه للشقي القادياني . اهـ (ج١ ص١٦٧) .

يقول : إن الخاتم أمارة لاختتام الشيء وللتصديق ، ولا دليل للفرق الذي يفهم من قوله هذا من أن الخاتم في القديم أمارة لاختتام الشيء وفي الجديد أمارة

للتصديق هذا إذا كان الخاتم بمعنى ما يوضع على الطينة ونحوها ، وأما الخاتم في قوله تعالى : وخاتم النبيين . فمعناه آخرهم بنص من النبي ﷺ ، فمعنى القادياني الذي ذكره في تفسير قوله تعالى المذكور لايعبأ به ، بل هو تحريف معنوي للكلمات عن مواضعها كتحريفاته الأخر ، وكثير ما هن ، فتدبر .

باب من قعد حيث ينتهي به المجلس الخ

٤٧٥- **قال** : (فأعرض الله عنه) قد سبق إلى بعض الأوهام فضل الرجل الأول على سائرهم وأن الثالث محروم . قلت : فإن كان ذلك معلوماً من الخارج فالأمر كذلك - إلى قوله : لأنه ليس فيه إلا الجزاء من جنس العمل . اهـ(ج١ ص١٦٧) .

اقول : ويعلم من الفتح أن الثاني أراد الذهاب ثم استحيى فجلس ، وعبارته : قوله : (فاستحيا) أي ترك المزاحمة كما فعل رفيقه حياء من النبي ﷺ وممن حضر قاله القاضي عياض . وقد بين أنس في روايته سبب استحياء هذا الثاني فلفظه عند الحاكم : (ومضى الثاني قليلاً ثم جاء فجلس) فالمعنى أنه استحيا من الذهاب عن المجلس كما فعل رفيقه الثالث . اهـ فتعين أن الجالس في وسط الحلقة أولاهم وأفضلهم .

يقول : إن حديث الباب قد صرح أن الأول أوى إلى الله والثاني استحيا والثالث أعرض، ولا ريب أن الأوي إلى الله تعالى أفضل من الاستحياء وأن الإعراض حرمان ، ففي الحديث إشارة إلى أن الأول أفضل من الثاني ، وأن الثالث محروم عما حصل للأولين وكون الحديث ليس فيه إلا الجزاء من جنس العمل لاينافي ما قلنا ، بل جزاء الله تعالى من أوى إليه إيواءه إياه يشعر بأنه أولى وأفضل عنده تعالى من الذي جوزي استحياء الله تعالى ، ومجازاة الله تعالى المعرض إعراضه تعالى عنه دليل لحرمانه فتفكر .

٤٧٦ - **قال** : وهكذا الأمر ههنا فمن أعرض عن ذلك المجلس فإنه لم يصب حظه من هذا المجلس وحرم عن أجره خاصة وإن أمكن أن يكون هذا المستحيى أفضل منه من جهة أخرى فإن الحياء نصف الإيمان الخ (ج١ ص١٦٧-١٦٨) .

أقول : إن هذا خلاف ما مر من الفتح فتذكره .

يقول أولاً : إن سياق كلام صاحب الفيض وسباقه يقتضيان أن يكون قوله : وإن أمكن أن يكون هذا المستحيي الخ هكذا : وإن أمكن أن يكون هذا المعرض أفضل منه من جهة أخرى. لكن اللحاق - أي قوله : فإن الحياء نصف الإيمان - لايساعده إلا أن يقال : إنه أراد بالحياء والاستحياء الإعراض .

ثانياً : إن من قال : إن الأول أولاهم وأفضلهم . فإنما مراده أن الأول أفضلهم من جهة حظهم من هذا المجلس ، ولم يرد أن الأول أفضلهم مطلقاً حتى يتجه ما قاله من تعدد جهات الفضل فتأمل .

٤٧٧- **قال** : وأما قوله : فاستحيى الله منه . فمبني على صنعة المشاكلة . اهـ (ج١ ص١٦٨) .

يقول : قال الحافظ : وإطلاق الإعراض وغيره في حق الله تعالى على سبيل المقابلة والمشاكلة ، فيحمل كل لفظ منها على ما يليق بجلاله سبحانه وتعالى . اهـ وفيه نظر ظاهر لأن مبنى ما ذكروه من المشاكلة والمقابلة وغيرهما على قياس صفات الله تعالى على صفات المخلوقين وتشبيه صفاته تعالى بصفاتهم ، وهو كما ترى لأن الله تعالى ليس كمثله شيء لا في الصفات ولا في الذات .

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: رب مبلغ أوعى من سامع

٤٧٨- **قال** : وفيه أنه يمكن أن يكون في الأمة من يفضل الصحابة في الوعي والحفظ، فهذا فضل جزئي . اهـ (ج١ ص١٦٨) .

يقول : إن ظاهر كلامه هذا أن لفظ أوعى ههنا بمعنى الأحفظ وقد قال العيني : قوله : أوعى . أفعل التفضيل من الوعي وهو الحفظ . وقال أيضاً : قوله : أوعى : أي أحفظ من الوعي وهو الحفظ والفهم . اهـ

وقال في القاموس : وعاه يعيه حفظه وجمعه كأوعاه فيهما . اهـ وقال بعض الناس : قوله : عسى أن يبلغ من هو أوعى له منه . المراد من الأوعى هو الفائق السابق في الاجتهاد والاستنباط الخ .

٤٧٩- **قال بعض الناس** : قوله : فسكتنا حتى ظننا أنه سيسميه سوى اسمه الخ يأتي الحديث في ص٢٣٤ وفيه : فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه . مكان سكتنا وكذا في القرينة الثانية وفيه زيادة سوال آخر وهو قوله ﷺ : أي بلد هذا ؟ قلنا : الله ورسوله أعلم . فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه . وظني أن ذلك السياق الذي فيه لفظ سكت مكان سكتنا هو الصحيح لأن سكوته ﷺ مما يوهم السامع أنه سيسميه بغير اسمه لا سكوتهم كما يشهد به الوجدان السليم . اهـ

يقول : إن مفهوم قوله هذا أن السياق الذي فيه لفظ فسكتنا ليس بصحيح والحق أن السياقين صحيحان أما من حيث السند والثبوت فلأنهما مخرجان في الصحيح . وأما من حيث المعنى فلأن ظنهم أنه ﷺ سيسميه بغير اسمه يصلح غاية لسكوتهم كما يصلح غاية لسكوته ﷺ .

ولك أن تجعل كلمة حتى للتعليل في قوله : فسكتنا حتى ظننا الخ خاصة أي فسكتنا لأنا ظننا أنه سيسميه بغير اسمه ، ولا بعد في كون ظنهم أنه سيسميه بغير

اسمه غاية لسكوته ﷺ وسبباً لسكوتهم عن تسميته .

وقولنا : عن تسميته . يدفع ما يتراءى في بادي النظر من أن قول أبي بكرة - رضي الله تعالى عنه - ههنا : فسكتنا . يعارض قوله : قلنا : الله ورسوله أعلم . فتدبر .

باب ما كان النبي ﷺ يتخولهم بالموعظة الخ

٤٨٠- **قال** : (يحيى بن سعيد) هذا هو القطان إمام الجرح والتعديل ، وأول من صنف فيه قاله الذهبي ، وكان يفتي بمذهب أبي حنيفة - رحمه الله تعالى . اهـ (ج١ ص١٦٩) .

يقول : قال المحدث المباركفوري في مقدمة تحفة الأحوذي : قد ادعى صاحب العرف الشذي وغيره من العلماء الحنفية أن الإمام يحيى القطان كان حنفياً تبعاً لما قال ابن خلكان في وفيات الأعيان . قلت : الإمام يحيى القطان لم يكن حنفياً مقلداً للإمام أبي حنيفة ولا لغيره ، بل كان من أصحاب الحديث متبعاً للسنة مجتهداً .

وأما قول ابن خلكان : إنه كان حنفياً . فإن ثبت فقد عرفت معنى كونه حنفياً في كلام الشاه ولي الله في كتابه حجة الله البالغة وفي كتابه الإنصاف في الفصل الأول من هذا الباب . وقال في الفصل الأول مجيباً عن قولهم : فإذا لم يكن الإمام البخاري شافعياً فلم عدوه من الشافعية ؟ ولم ذكره أهل الطبقات الشافعية في طبقاتهم ؟ ما لفظه : قال العلامة الشاه ولي الله الدهلوي في حجة الله البالغة : وكان صاحب الحديث قد ينسب أيضاً إلى أحد المذاهب لكثرة موافقته له كالنسائي والبيهقي ينسبان إلى الشافعي . انتهى بلفظه .

وقال في رسالته الإنصاف : ومعنى انتسابه إلى الشافعي أنه جرى على طريقته

في الاجتهاد واستقراء الأدلة وترتيب بعضها على بعض ووافق اجتهاده اجتهاده وإذا خالف أحياناً لم يبال بالمخالفة ولم يخرج عن طريقته إلا في مسائل الخ .

وقد قدمنا أن الحنفي في القديم لم يستعمل بمعنى المقلد للإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - ألا ترى أن أبا يوسف ومحمد بن الحسن حنفيان ولم يكونا مقلدين للإمام أبي حنيفة ولا لغيره .

وقال الشاه ولي الله في باب الفرق بين أهل الحديث وأصحاب الرأي من حجة الله البالغة : اعلم أنه كان من العلماء في عصر سعيد بن المسيب وإبراهيم والزهري وفي عصر مالك وسفيان وبعد ذلك قوم يكرهون الخوض بالرأي ويهابون الفتيا والاستنباط إلا لضرورة لايجدون منها بداً وكان أكبر همهم رواية حديث رسول الله ﷺ - فذكر جماعة من هؤلاء الجهابذة وذكر مساعيهم في جمع الأحاديث والآثار وتحقيقها ورسوخهم في هذا الفن إلى أن قال : فكان رؤوس هؤلاء عبدالرحمان بن مهدي ويحيى بن سعيد القطان ويزيد بن هارون وعبدالرزاق وأبوبكر بن أبي شيبة ومسدد وهناد وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه والفضل بن دكين وعلي بن المديني وأقرانهم .

وهذه الطبقة هي الطراز الأول من طبقات المحدثين فرجع المحققون منهم بعد إحكام فن الرواية ومعرفة مراتب الأحاديث إلى الفقه فلم يكن عندهم من الرأي أن يجمع على تقليد رجل ممن مضى مع ما يرون من الأحاديث والآثار المناقضة في كل مذهب من تلك المذاهب ، فأخذوا يتتبعون أحاديث النبي ﷺ وآثار الصحابة والتابعين والمجتهدين على قواعد أحكموها في نفوسهم وأنا أبينها لك في كلمات يسيرة .

كان عندهم أنه إذا وجد في المسألة قرآن ناطق فلايجوز التحول منه إلى غيره ، وإذا كان القرآن محتملاً لوجوه فالسنة قاضية عليه ، فإذا لم يجدوا في كتاب الله

أخذوا سنة رسول الله ﷺ سواء كان مستفيضاً دائراً بين الفقهاء أو يكون مختصاً بأهل بلد أو أهل بيت أو بطريق خاصة ، وسواء عمل به الصحابة والفقهاء أو لم يعملوا به ، ومتى كان في المسألة حديث فلا يتبع فيها خلاف أثر من الآثار ولا اجتهاد أحد من المجتهدين الخ .

فقد ظهر من مقالة الشاه ولي الله هذه أن يحيى بن سعيد القطان - رحمه الله تعالى - كان من فقهاء أهل الحديث ورؤوسهم لا من فقهاء أهل الرأي ولا من مقلديهم

وقال يحيى بن معين سمعت يحيى بن سعيد القطان يقول : كم من شيء حسن قد قاله أبو حنيفة . ويقول : لانكذب الله ربما أخذ بالشيء من رأي أبي حنيفة ويقول : لانكذب الله ما سمعنا أحسن من رأي أبي حنيفة ولقد أخذنا بأكثر أقواله .

وقال يحيى بن معين : وكان يحيى بن سعيد يذهب في الفتوى إلى قول الكوفيين ويختار قوله من أقوالهم ، ويتبع رأيه من بين أصحابه . ذكر هذه الأقوال الخطيب .

وقال أيضاً : أخبرنا البرقاني أخبرنا محمد بن العباس بن حيويه أخبرنا محمد بن مخلد حدثنا صالح بن أحمد بن حنبل حدثنا علي - يعني ابن المديني - قال : سمعت يحيى هو ابن سعيد القطان - وذكر عنده أبو حنيفة - قالوا : كيف كان حديثه ؟ قال : لم يكن بصاحب حديث . اهـ

وإذا عرفت هذا فانظر قول صاحب الفيض : ونقل ابن معين أن القطان سئل عن أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - فقال : ما رأينا أحسن منه رأياً وهوثقة . اهـ وأمعن النظر والفكر فيه هل تجد فيه شيئاً ؟ وتدبر أن من يقلد إماماً هل يقول فيه : لم يكن بصاحب حديث ؟

٤٨١ قال : وتلميذه وكيع بن الجراح تلميذ للثوري وهو أيضاً حنفي . اهـ (ج١ ص١٦٩)

يقول : قال المحدث المباركفوري في الباب الأول من أبواب الطهارة من تحفة الأحوذي : قال بعض الحنفية : إن وكيع بن الجراح كان يفتي بقول أبى حنيفة - رحمه الله تعالى - وكان قد سمع منه شيئاً كثيراً . انتهى وزعم بعضهم أنه كان حنفياً يفتي بقول أبى حنيفة - رحمه الله تعالى - ويقلده .

قلت : القول بأن وكيعاً كان حنفياً يقلد أبا حنيفة باطل جداً ألا ترى أن الترمذي - رحمه الله تعالى - قال في جامعه هذا في باب إشعار البدن : سمعت يوسف بن عيسى يقول : سمعت وكيعاً يقول حين روى هذا الحديث (يعني حديث ابن عباس أن النبي ﷺ قلد النعلين وأشعر الهدي) فقال : لاتنظروا إلى قول أهل الرأي في الإشعار فإن الإشعار سنة وقولهم بدعة . وسمعت أبا السائب يقول : كنا عند وكيع فقال لرجل ممن ينظر في الرأي : أشعر رسول الله ﷺ ويقول أبو حنيفة : هو مثلة . قال الرجل : فإنه قد روى عن إبراهيم النخعي أنه قال : الإشعار مثلة . قال : فرأيت وكيعاً غضب غضباً شديداً وقال : أقول لك : قال رسول الله ﷺ . وتقول : قال إبراهيم . ما أحقك أن تحبس ثم لاتخرج حتى تنزع عن قولك هذا . انتهى

فقول وكيع هذا من أوله إلى آخره ينادي بأعلى نداء أنه لم يكن مقلداً لأبى حنيفة ولا لغيره . بل كان متبعاً للسنة منكراً أشد الإنكار على من يخالف السنة وعلى من يذكر عنده قول رسول الله ﷺ فيذكر هو قول أحد من الناس مخالفاً لقوله ﷺ .

وأما من قال بأن وكيعا كان يفتي بقول أبي حنيفة فليس مراده أنه كان يفتي بقوله في جميع المسائل . بل مراده أنه كان يفتي بقوله في بعض المسائل ثم لم يكن إفتاءه في بعضها تقليدا لأبي حنيفة بل كان اجتهادا منه فوافق قوله قوله فظن أنه يفتي بقوله ، والدليل على هذا كله قول وكيع المذكور .

ثم الظاهر أن المسألة التي كان يفتي فيها وكيع بقول أبي حنيفة - رحمه الله تعالي - هي شرب نبيذ الكوفيين قال الحافظ الذهبي في تذكرة الحفاظ في ترجمته : ما فيه

إلا شربه لنبيذ الكوفيين وملازمته له جاء ذلك من غير وجه عنه . انتهي .

وقال في باب ما جاء في إشعار البدن : (فقال : لا تنظروا الي قول أهل الرأي في هذا فإن الإشعار سنة وقولهم بدعة) قال أبو الطيب السندي في شرح الترمذي : أشار بهذا إلي قول الإمام أبي حنيفة قيل : الإشعار عنده مكروه . وقيل : بدعة . انتهي وقال صاحب العرف الشذي : لفظ أهل الرأي ليس للتوهين بل يطلق علي الفقيه إلا أن أول إطلاق هذا اللفظ علي أبي حنيفة وأصحابه فإنه أول من دون الفقه قال : ثم يستعمل لفظ أهل الرأي في كل فقيه . انتهي -

قلت : لا شك أن مراد وكيع بأهل الرأي الإمام أبو حنيفة وأصحابه يدل علي ذلك قول وكيع الآتي : أشعر رسول الله صلي الله عليه وآله وسلم ويقول أبوحنيفة : هو مثلة . وقول وكيع هذا وقوله : لا تنظروا إلي قول أهل الرأي الخ كلاهما للإنكار علي الإمام أبي حنيفة في قوله : الإشعار مثلة أو مكروه . فأنكر وكيع بهذين القولين عليه وعلى أصحابه إنكارا شديدا ورد عليه ردا بليغا وظهر من هذين القولين أن وكيعا لم يكن حنفيا مقلدا للإمام أبي حنيفة فإنه لو كان حنفياً لم ينكر عليه هذا الإنكار البتة ، فبطل قول صاحب العرف الشذي : إن وكيعاً كان حنفياً .

فإن قلت : قال الذهبي في تذكرة الحفاظ في ترجمة وكيع : قال يحيى : ما رأيت أفضل منه يعني من وكيع يقوم الليل ويسرد الصوم ويفتي بقول أبي حنيفة . انتهى فقول يحيى هذا يدل على أن وكيعاً كان حنفياً .

قلت : المراد بقوله : ويفتي بقول أبي حنيفة . هو الإفتاء بجواز شرب نبيذ الكوفيين فإن وكيعاً كان يشربه ويفتي بجوازه على قول أبي حنيفة قال الذهبي في تذكرة الحفاظ : ما فيه - أي في وكيع - إلا شربه لنبيذ الكوفيين وملازمته له جاء ذلك من غير وجه عنه . انتهى .

والحاصل أن المراد بقوله : يفتي بقول أبي حنيفة . الخصوص لا العموم ولو سلم أن المراد به العموم فلا شك أن المراد أنه كان يفتي بقول أبي حنيفة الذي ليس مخالفاً للحديث والدليل على ذلك قولاه المذكوران .

وأما قول صاحب العرف الشذي : لفظ أهل الرأي يطلق على الفقيه . وقوله : يستعمل في كل فقيه . ففيه أن هذا اللفظ لا يطلق على كل فقيه كما بيناه في المقدمة - أي في مقدمة تحفة الأحوذي -

وذكر الشاه ولي الله في باب الفرق بين أهل الحديث وأهل الرأي من حجة الله البالغة أن أكبرهم فقهاء أهل الحديث رواية حديث رسول الله ﷺ وسعيهم الأول إحكام فن الرواية ومعرفة مراتب الأحاديث .

وقال : وأمعن هذه الطبقة في هذا الفن ، وجعلوه شيئاً مستقلاً بالتدوين والبحث ، وناظروا في الحكم بالصحة وغيرها ، فانكشف عليهم بهذا التدوين والمناظرة ما كان خافياً من حال الاتصال والانقطاع . وكان سفيان ووكيع وأمثالهما يجتهدون غاية الاجتهاد فلا يتمكنون من الحديث المرفوع المتصل إلا من دون ألف حديث كما ذكره أبوداود السجستاني في رسالة إلى أهل مكة .

وقال بعد : وهذه الطبقة - أي عبدالرحمن بن مهدي ويحيى بن سعيد القطان ويزيد بن هارون وعبدالرزاق وأبوبكر بن أبي شيبة ومسدد وهناد وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه والفضل بن دكين وعلي بن المديني وأقرانهم - (ولا ريب أن سفيان ووكيعاً من هذه الطبقة وأقرانهم) هي الطراز الأول من طبقات المحدثين فرجع المحققون منهم - ووكيع بن الجراح من المحققين منهم كسفيان - بعد إحكام فن الرواية ومعرفة مراتب الأحاديث إلى الفقه فلم يكن عندهم من الرأي أن يجمع على تقليد رجل ممن مضى مع ما يرون من الأحاديث والآثار - إلى آخر ما ذكرنا قبل من كلام الشاه ولي الله الدهلوي .

فحصحص أن وكيع بن الجراح كان من فقهاء أهل الحديث ولم يكن من فقهاء أهل الرأي ولا مقلداً لهم ولا لأحدهم فكيف يكون حنفياً مقلداً ؟ وإن حاله إلا كحال سفيان وعبدالرحمن بن مهدي ويحيى بن سعيد القطان ويزيد بن هارون وغيرهم من الطبقة التي ذكرها وسرد أسماء بعضها الدهلوي رحمه الله .

وقال الخطيب : أخبرنا محمد بن أحمد بن رزق أخبرنا أبوبكر أحمد بن جعفر بن محمد ابن سلم الختلي قال : أملى علينا أبو العباس أحمد بن علي بن مسلم الأبار في شهر جمادى الآخرة من سنة ثمان وثمانين ومائتين قال : ذكر القوم الذين ردوا على أبي حنيفة أيوب السختياني وجرير بن حازم وهمام بن يحيى وحماد بن سلمة وحماد بن زيد وأبو عوانة وعبدالوارث وسوار العنبري القاضي ويزيد بن زريع وعلي بن عاصم ومالك بن أنس وجعفر بن محمد وعمر بن قيس وأبو عبدالرحمن المقرئ وسعيد بن عبدالعزيز والأوزاعي وعبدالله بن المبارك وأبو إسحاق الفزاري ويوسف بن أسباط ومحمد بن جابر وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة وحماد بن أبي سليمان وابن أبي ليلى وحفص بن غياث وأبوبكر بن عياش وشريك بن عبدالله ووكيع بن الجراح ورقبة بن مصقلة والفضل بن موسى وعيسى بن يونس والحجاج بن أرطاة ومالك بن مغول والقاسم بن حبيب وابن شبرمة .

وقال الخطيب أيضاً : أخبرنا ابن رزق حدثني عثمان بن عمر بن خفيف الدراج حدثنا محمد بن إسماعيل البصلاني وأخبرنا البرقاني قال : قرأت على أبي حفص ابن الزيات حدثكم عمر بن محمد الكاغدي قالا : حدثنا أبو السائب قال : سمعت وكيعاً يقول : وجدنا أبا حنيفة خالف مائتي حديث . اهـ

وإنما مقصودنا من نقل هذه العبارات أن يحيى بن سعيد القطان ووكيع بن الجراح كانا من فقهاء أهل الحديث ولم يكونا من فقهاء أهل الرأي ولا من المقلدين لأحد من المجتهدين ، فلم يكونا حنفيين مقلدين للإمام أبي حنيفة ولا مالكيين

مقلدين للإمام مالك ، ولا شافعيين مقلدين للإمام الشافعي رحمهم الله تعالى أجمعين - وكذا جميع أهل الحديث وأصحابه ليسوا من المقلدين .

٤٨٢ قال : ونقل عنه : إني لم أسمع أحداً يجرح على أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - فعلم أن الإمام الهمام - رحمه الله تعالى - لم يكن مجروحاً إلى زمن ابن معين - إلى قوله : إنه كان حنفياً متعصباً . اهـ (ج١ ص١٦٩) .

يقول أولاً : إن صاحب الفيض لم يذكر ههنا سند قول يحيى بن معين : إني لم أسمع أحداً يجرح على أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - ولا كتاباً نقله منه ولا رسالة أحاله عليها .

وقد نقل الخطيب في تاريخ بغداد وغيره في غيره الجرح على أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - عن الأئمة والمحدثين الذين زمنهم قبل زمن يحيى بن معين ، والذين عهدهم عهد يحيى بن معين ، وإن كنت في غطاء من هذا فانظر فهرس أسماء من ردوا على أبي حنيفة من تاريخ بغداد - وقد ذكرناه قبل - حتى ينكشف لك حقيقة القال والحال .

ثم كلام يحيى بن معين أيضاً يدل على أنه كان قبله أو في زمنه من يضعف أبا حنيفة ويجرحه قال الخطيب : أخبرنا القاضي أبو الطيب طاهر بن عبدالله المطيري حدثنا علي بن إبراهيم البيضاوي أخبرنا أحمد بن عبدالرحمن بن الجارود الرقي حدثنا عباس بن محمد الدوري قال : سمعت يحيى بن معين يقول : - وقال له رجل : أبو حنيفة كذاب - قال : وكان أبوحنيفة أنبل من أن يكذب كان صدوقاً إلا أن في حديثه ما في حديث الشيوخ .

وقال : أخبرنا العتيقي حدثنا تمام بن محمد بن عبدالله الأذنى - بدمشق - أخبرنا أبوالميمون عبدالرحمن بن عبدالله البجلي قال : سمعت نصر بن محمد البغدادي يقول : سمعت يحيى بن معين يقول : كان محمد بن الحسن كذاباً وكان

جهمياً ، وكان أبوحنيفة جهمياً ولم يكن كذاباً .

وقال : أخبرنا ابن رزق أخبرنا هبة الله بن محمد بن حبش الفراء حدثنا محمد بن عثمان بن أبي شيبة قال : سمعت يحيى بن معين - وسئل عن أبي حنيفة - فقال : كان يضعف في الحديث .

وقال : أخبرنا أحمد بن عبدالله الأنماطي أخبرنا محمد بن المظفر أخبرنا علي بن أحمد ابن سليمان المقرءي حدثنا أحمد بن سعد بن أبي مريم قال : وسألته - يعني يحيى بن معين - عن أبي حنيفة فقال : لاتكتب حديثه .

فقد علم أنه كان في زمن يحيى أو قبله من يضعف أبا حنيفة ويجرحه وقد سمعه يحيى بأذنيه وحكاه بقوله : كان يضعف في الحديث . بل قد ضعفه يحيى نفسه بقوله : لاتكتب حديثه . وبقوله : إلا أن في حديثه ما في حديث الشيوخ .

هذا وقد حكي عن يحيى توثيق أبي حنيفة ، والتطبيق أن يحيى وثقه من قبل عدالته وضعفه من قبل حفظه ، والدليل على هذا قوله : كان صدوقاً إلا أن في حديثه ما في حديث الشيوخ وإنما مقصودنا من هذا كله النظر في قول صاحب الفيض : ونقل عنه أني لم أسمع أحداً الخ .

ثانياً : قال الشاه ولي الله الدهلوي في باب حكاية حال الناس قبل المائة الرابعة وبعدها من حجة الله البالغة : اعلم أن الناس كانوا قبل المائة الرابعة غير مجتمعين على التقليد الخالص لمذهب واحد بعينه قال أبو طالب المكي في قوت القلوب : إن الكتب والمجموعات محدثة والقول بمقالات الناس والفتيا بمذهب الواحد من الناس واتخاذ قوله والحكاية له من كل شيء والتفقه على مذهبه لم يكن الناس قديماً على ذلك في القرنين الأول والثاني انتهى .

أقول - القائل الشاه ولي الله - : وبعد القرنين حدث فيهم شيء من التخريج غير أن أهل المائة الرابعة لم يكونوا مجتمعين على التقليد الخالص على مذهب واحد

والتفقه له والحكاية لقوله كما يظهر من التتبع ، بل كان فيهم العلماء والعامة .

وكان من خبر العامة أنهم كانوا في المسائل الإجماعية التي لا اختلاف فيها بين المسلمين أو جمهور المجتهدين لايقلدون إلا صاحب الشرع وكانوا يتعلمون صفة الوضوء والغسل والصلاة والزكاة ونحو ذلك من آبائهم أو معلمي بلدانهم فيمشون حسب ذلك ، وإذا وقعت لهم واقعة استفتوا فيها أي مفت وجدوا من غير تعيين مذهب .

وكان من خبر الخاصة أنه كان أهل الحديث منهم يشتغلون بالحديث فيخلص إليهم من أحاديث النبي ﷺ وآثار الصحابة ما لايحتاجون معه إلى شيء آخر في المسألة من حديث مستفيض أو صحيح قد عمل به بعض الفقهاء ولا عذر لتارك العمل به أو أقوال متظاهرة لجمهور الصحابة والتابعين مما لايحسن مخالفتها ، فإن لم يجد في المسألة ما يطمئن به قلبه لتعارض النقل وعدم وضوح الترجيح ونحو ذلك رجع إلى كلام بعض من مضى من الفقهاء فإن وجد قولين اختار أوثقهما سواء كان من أهل المدينة أو من أهل الكوفة .

وكان أهل التخريج منهم يخرجون فيما لايجدونه مصرحاً ويجتهدون في المذهب وكان هؤلاء ينسبون إلى مذهب أصحابهم فيقال : فلان شافعي وفلان حنفي . وكان صاحب الحديث أيضاً قد ينسب إلى أحد المذاهب لكثرة موافقته الخ .

فقد تبين من هذا طريق إفتاء أهل الحديث قبل وقعة الإمام أحمد وبعدها - ولا مرية أن يحيى بن سعيد القطان ووكيع بن الجراح ويحيى بن معين والحكيم الترمذي من أهل الحديث وأصحابه - فإن وافق قول أحدهم قول أبي حنيفة في بعض المسائل لم يكن ذلك لأجل التقليد ، بل كان من باب موافقة قول أبي حنيفة أو إفتاءه لقول مالك أو إفتاءه في بعض المواضع فهل يقال : إن ذلك كان لتقليد أبي حنيفة لمالك ؟

وقد ظهر من ذلك أيضاً أن يحيى بن معين لم يكن مقلداً للإمام أبي حنيفة ولا

نغيره لأنه كان من أهل الحديث وأصحابه ، ومن أي أصحاب الحديث حتى قال بعض أكابر المحدثين : الحديث الذي لايعرفه ابن معين ليس بحديث . ولم يكن من أهل الرأي ، ولا من المقلدين .

ويدل ما نقلنا من تاريخ بغدا من أقوال يحيى بن معين في حق أبي حنيفة على أنه لم يكن حنفياً مقلداً لأبي حنيفة - رحمه الله تعالى - فضلاً أن يكون حنفياً متعصباً وغالياً .

وأما قولهم : كان يفتي بقول أبي حنيفة . فلايستدعي كونه حنفياً مقلداً لأبي حنيفة لما ذكرنا ، وقد قال صاحب الفوائد البهية في تراجم الحنفية في ترجمة وكيع : ويفتي بقول أبي حنيفة وكان يحيى بن سعيد القطان يفتي بقوله . فلو كان القول المذكور دليلاً لأن يكون الرجل الذي ورد فيه حنفياً لذكر صاحب الفوائد البهية يحيى بن سعيد القطان أيضاً في فصل الياء من كتابه هذا .

ثالثاً : لا بعد في أن يكون قول بعض أهل الحديث : كان يفتي بقول أبي حنيفة في حق بعضهم على منوال قولهم في شان وكيع : ما فيه إلا شربه لنبيذ الكوفيين . فلايدل على حنفية من قيل فيه ولا على مقلديته لأبي حنيفة .

رابعاً : إن قوله : وعندي رسالة الذهبي وفيها : إنه كان حنفياً متعصباً . فيه أنه لا ريب أن القول بأن يحيى بن معين كان حنفياً متعصباً مردود على قائله أياً من كان لما حكينا ، وهل يقول الحنفي المتعصب في شان إمامه الذي يقلده هو مع التعصب والغلو : كان يضعف في الحديث . ولاتكتب حديثه . هذا وليست رسالة الذهبي المذكورة عندي حتى أراجعها .

٤٨٣- **قال** : ولعل وجهه أن ابن معين جرح على ابن إدريس الشهير بالإمام الشافعي- رحمه الله تعالى - إلى قوله : فإن الشافعي - رحمه الله تعالى - له شان لايدركه ابن معين - رحمه الله تعالى - . اهـ (ج١ ص١٦٩) .

يقول : إن هذا الوجه ضعيف ، وقد أشار هو نفسه إلى ضعفه بقوله : ولعل . ووجه الضعف أن جرح رجل على الشافعي لايقتضي أن يكون الجارح حنفياً متعصباً كما أن جرح محدث أو فقيه على أبي حنيفة لايوجب أن يكون ذلك المحدث أو الفقيه شافعياً متعصباً ، ولا مالكياً متعصباً ، ولا حنبلياً متعصباً بل ولايستدعي ذلك أن يكون شافعياً ولا مالكياً ولا حنبلياً فقط فضلاً أن يكون متعصباً من بين هؤلاء الثلاثة كذلك جرح المحدث أو الفقيه على الشافعي لايستدعي أن يكون ذلك المحدث أو الفقيه حنفياً ، فكيف يستلزم أن يكون حنفياً متعصباً ؟

بل لايستدعي الجرح على إمام من الأئمة أن يكون الجارح مقلداً لغير من جرح عليه وإلا كان ابن معين من متعصبي الشافعية أو المالكية أو الحنبلية لأنه قد جرح على الإمام أبي حنيفة- رحمه الله تعالى - كما تقدم ، والجرح على إمام يوجب أن يكون الجارح مقلداً لغير مجروحه متعصباً على ما يقتضيه الوجه المذكور وليس بصواب . وقد ظهر مما ذكرنا أن يحيى بن سعيد القطان ووكيع بن الجراح أيضاً لم يكونا حنفيين مقلدين للإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى -

على أن الوجه الذي ذكره صاحب الفيض مع ضعفه مبني على ثبوت الجرح على ابن إدريس الشافعي عن ابن معين وظاهر كلامه أن ذلك ثابت عنه فإنه قال : وما قيل : إنه غير الشافعي - رحمه الله تعالى - فليس بشيء ، والحق عندي أنه وإن جرح عليه لكنه غير مناسب له الخ ولم يقل : وحكي عنه الجرح عليه لكن في ثبوته عنه بسند صحيح أو حسن نظر . ولا قال ما يؤدي مؤداه .

وقد قال الحافظ في تهذيب التهذيب : وقال ابن عبدالبر في كتاب جامع بيان العلم : كان الأمير عبدالله بن الناصر يقول : رأيت أصل محمد بن وضاح الذي كتبه بالمشرق وفيه : سألت يحيى بن معين عن الشافعي فقال : ثقة . وقال الحاكم : تتبعنا التواريخ وسواد الحكايات عن يحيى بن معين فلم نجد في رواية واحد منهم

طعناً على الشافعي ، ولعل من حكى عنه غير ذلك قليل المبالاة بالوضع على يحيى والله أعلم . اهـ

٤٨٤- قال : ثم إن الدارقطني قد أقر : أن أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - أسن منهم وأنه لقي أنساً - رضي الله تعالى عنه - وإنما الخلاف في روايته عنه . اهـ (ج١ ص١٦٩) .

يقول : إن بعض الحنفية قد ألف رسالة بين فيها فضائل الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - ونبذاً من المسائل الحنفية وسماها تنوير الحق ، وقد تعقب عليها شيخ مشائخ شيوخنا السيد محمد نذير حسين الدهلوي في كتابه معيار الحق . وقد ذكر صاحب التنوير في رسالته مبحث كون الإمام أبي حنيفة تابعياً ، فلنا أن نذكر جواب ذلك من معيار الحق لأن له تعلقاً وارتباطاً بما قاله صاحب الفيض ههنا فنقول :

قال السيد محمد نذير حسين المحدث الدهلوي في كتابه المذكور : أما نحن فنفتخر ونفرح بفضائل الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - والإذعان بها عين غرضنا وقرة عيننا لأنه أمامنا وقدوتنا ، ونتبعه في قوله الحق وفتواه الصواب لكن نوقن بفضائله التي حصلت له في الواقع وثبتت عنه بإسناد صحيح ، وإلا فالثناء الموضوع والمدح المخترع المصنوع شعبة من شعب الرفض ، والرافضة قد هلكت بهذا الداء العضال ، وسميت رافضة بذلك الضلال ، فلهذا وجب علينا أن نحرر تحقيق هذا الباب لأنه مشحون بالأقوال الواهية التي هي عند الأئمة الأثبات الثقات المحققين نائية عن التحقيق بعيدة عن الصواب .

وقد ادعى في هذا الباب أن الإمام - رحمه الله تعالى - كان تابعياً ، وأورد لإثبات تلك الدعوى روايات موضوعة ومعلقة وقصص واهية ، وليس في أن يكون غير تابعي تفريط في شانه ، ولا هجو ولاذم له في ذلك لأن فضله لايتوقف

على أن يكون تابعياً ، ويكفي لفضله كونه مجتهداً متبعاً للسنة متقياً لله تعالى ، والآية الكريمة : إن أكرمكم عند الله أتقاكم . تزين مراتبه العالية ، وأكثر أئمة النقل لم يقولوا بأن يكون الإمام تابعياً كما سيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى .

قال صاحب تنوير الحق : وفي اعلام الأخبار أن أبا حنيفة روى عن أنس - رضي الله تعالى عنه - ثلاثة أحاديث الأول : طلب العلم فريضة على كل مسلم . الحديث الثاني : إن الله يحب إعانة اللهفان . الحديث الثالث : لو وثق العبد بالله ثقة الطير به لرزقه كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً . كما في الطحطاوي .

الصحابي الثاني عبدالله بن أبي أوفى بن علقمة توفي بكوفة سنة ست أو سبع وثمانين بعد الصحابة كلهم ، وكان الإمام - رحمه الله تعالى - آنذاك ابن ست أو سبع سنين ، وقد روى عنه هذا الحديث : من بنى لله مسجداً ولو كمفحص قطاة بنى الله له بيتاً في الجنة . كذا في الطحطاوي ، وقال ابن حجر في : سماع ابن خمس للحديث معتبر وقد قبل محمد بن إسماعيل البخاري رواية محمود بن الربيع وكان ابن خمس سنين .

الصحابي الثالث سهل بن سعد الساعدي دخل الجنة بالمدينة سنة ثمان وثمانين أو إحدى وتسعين بعد الصحابة كلهم ، وكان الإمام حينذاك ابن ثمان أو إحدى عشرة لكن لم يرو عنه شيئاً .

الصحابي الرابع أبو طفيل عامر بن واثلة توفي بمكة بعد سنة اثنتين ومائة بعد صحابة العالم أجمع ، وحج الإمام حجة أولى سنة ست وتسعين وهو ابن ست عشرة ، فعلم أن الإمام كان قد لقيه لأنه لم يبق في عالم الدنيا وقتئذ صحابي سوى هذا الصحابي الواحد ، وكان الناس يلقون الصحابة بالتتبع والجهد البالغ . اهـ

أقول - القائل السيد نذير حسين - وبالله التوفيق ومنه الوصول إلى التحقيق : إن هؤلاء الصحابة الأربعة كانوا موجودين في زمن الإمام لكن لم يثبت لقاؤه

واحداً منهم ولا روايته عنه عند أكثر أئمة النقل فإن الشيخ ابن طاهر الحنفي صاحب مجمع البحار الذي يعرف العلماء معرفة تامة حسنة تحقيقه في فن الحديث والأخبار قال في تذكرة الموضوعات : وكان في أيام أبي حنيفة أربعة من الصحابة أنس بن مالك بالبصرة ، وعبدالله بن أبي أوفى بالكوفة ، وسهل بن سعد الساعدي بالمدينة ، وأبو طفيل عامر بن واثلة بمكة ، ولم يلق واحداً منهم ولا أخذ عنه . وأصحابه يقولون : إنه لقي جماعة من الصحابة وروى عنهم ولم يثبت ذلك عند أهل النقل . انتهى كلامه ، وكذا حكى العلامة محمد أكرم الحنفي في حاشية نخبة الفكر عن العلامة السخاوي ، ونقل علي القاري في شرح شرح النخبة عن السخاوي صاحب المقاصد الحسنة أن المعتمد أنه لا رواية للإمام أبي حنيفة عن أحد من الصحابة لصغره في زمن إدراكه إياهم . انتهى كلامه .

وذكر محمد أكرم الحنفي في إمعان النظر في توضيح نخبة الفكر في بيان علة الوسائط في الرواية : منها الثلاثيات للبخاري والثنائيات في موطأ الإمام مالك والوحدان في حديث الإمام أبي حنيفة . قال العلامة السخاوي : لكن الأخير بسند غير مقبول إذ المعتمد أنه لا رواية للإمام أبي حنيفة عن أحد من الصحابة . انتهى كلامه

وكذا أفاد القاضي العلامة شمس الدين ابن خلكان فإنه يقول في وفيات الأعيان : وأدرك أبو حنيفة أربعة من الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين - وهو أنس بن مالك بالبصرة ، وعبدالله بن أبي أوفى بالكوفة ، وسهل بن سعد الساعدي بالمدينة . وأبو الطفيل عامر بن واثلة بمكة ولم يلق واحداً منهم ولا أخذ عنه . وأصحابه يقولون لقي جماعة من الصحابة . ولم يثبت ذلك عند أهل النقل . انتهى .

أقول - القائل هو السيد نذير حسين - : قوله : أدرك أبو حنيفة أربعة من الصحابة . معناه أدرك زمانهم كما صرح به الشيخ ابن طاهر . وإلا فلا معنى لما قال

بعد : ولم يلق واحداً منهم . وهذا لايخفى على من له أدنى لب .

ويقول الإمام النواوي شارح صحيح مسلم في تهذيب الأسماء : قال الشيخ أبو إسحاق في الطبقات : هو النعمان بن ثابت بن زوطي ابن ماه مولى تيم الله بن ثعلبة ولد سنة ثمانين من الهجرة وتوفي ببغداد سنة خمسين ومائة وهو ابن سبعين سنة أخذ الفقه من حماد بنْ أبي سليمان فكان في زمانه أربعة من الصحابة أنس بن مالك وعبدالله بن أبي أوفى وسهل بن سعد وأبوالطفيل ولم يأخذ عن أحد منهم . انتهى .

وقال الشيخ ابن طاهر في مجمع البحار : وأبوحنيفة النعمان بن ثابت بن زوطا بن ماه الإمام الكوفي مولى تيم الله بن ثعلبة وهو من رهط حمزة الزيات وكان خزازاً يبيع الخز وكان جده من أهل كابل أو بابل مملوكاً لبني تيم فأعتقه ، وقال إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة : نحن من أبناء فارس من الأحرار ما وقع علينا رق قط ولد جدي سنة ثمانين وذهب به إلى علي وهو صغير فدعا له بالبركة فيه وفي ذريته ، ومات ببغداد سنة خمسين ومائة على الأصح ، وكان في أيامه أربعة من الصحابة أنس بن مالك وعبدالله بن أبي أوفى وسهل بن سعد وأبوالطفيل ولم يلق أحداً منهم ولا أخذ عنه ، وأصحابه يقولون : إنه لقي جماعة من الصحابة وروى عنهم ولايثبت ذلك عند أهل النقل . انتهى .

أقول - القائل هو السيد نذير حسين - : نقل الشيخ مقولة إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة تعريض عليه وتنبيه على كذبها بناء على التحقيق فإن مقولته محتوية على حرية أصله ، والمحقق الرق كما صرح به الشيخ آنفاً والحافظ ابن حجر في التقريب والإمام النواوي في التهذيب والعلامة ابن خلكان في وفيات الأعيان وغيرهم .

ثم إن مقولته هذه مشتملة على أن الإمام أبا حنيفة جد إسماعيل ذهب به إلى

علي - رضي الله تعالى عنه - فدعا له بالبركة وهو خلاف التحقيق عند هؤلاء الأربعة وغيرهم من كافة المسلمين ، بل لم يقل به أحد من الجهلاء فما ظنك بالعلماء لأن علياً - رضي الله تعالى عنه - مات قبل ولادة الإمام بأربعين سنة كما صرح به العسقلاني في التقريب وغيره فافهم .

لايتوهم أن مراد إسماعيل بالجد الذي ذهب به إلى علي يحتمل أن يكون جداً أعلى لأن إسماعيل يعني بالجد ههنا جده الذي ولد سنة ثمانين ومات ببغداد سنة خمسين ومائة كما يدل عليه كلامه وهو ليس إلا أبا حنيفة .

وقد زل في هذا المقام الذي هو مزلة الأقدام الحافظ دراز البشاوي ومال عن سبيل التحقيق حيث قال في أوائل الترجمة الفارسية للجزء الأول من صحيح البخاري في بيان مناقب الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - : إسماعيل پسر حماد گفت كه جد من إمام أبو حنيفه در سال هشتاد متولد شد . أو را پدر أو ثابت بخدمت علي شاه ولايت برده بود در آں حال خورد سال بود پس حضرت علي - رضي الله تعالى عنه - در هماں حال بدرگاه ايزد متعال دعا برين منوال كرد كه حق تعالى به لطف ورحمت بسيار خير وبركت بتي شمار در وي ودر أولاد وي بائدار نمايد . انتهى بحروفه [١] .

والعجب من هؤلاء فإنهم متصفون بمقتضى حبك الشيء يعمي ويصم ومتحلون به حيث لايعلمون غفلتهم التي توجب الندم واللؤم فإنه أين سنة وفاة علي - رضي الله تعالى عنه - وأين سنة ولادة الإمام - رحمه الله تعالى - ؟

---

١ - يقول الجامع : إن قول الحافظ دراز : جد من إمام أبوحنيفة . وقوله : أو را بدر أو ثابت - يردان قول من قال : إن المراد بالجد ههنا الجد الأعلى لإسماعيل بن حماد ردا بليغا . وينفيانه نفيا شديدا .

آنها كه چشم بر كل تحقيق واكننـد از هر چه فهم رنلم نگيرد حيا كنند
در مبحثي كه غير خموشي علاج نيست پرهرزه است تكيه بچون وچرا كننـد

وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني في تقريب التهذيب : النعمان بن ثابت الكوفي أبوحنيفة الإمام يقال : أصله من فارس . ويقال : مولى بني تيم . فقيه مشهور من السادسة . اهـ

أقول : إن الحافظ ابن حجر قد عد الإمام في الطبقة السادسة ، والطبقة السادسة هم الذين لم يلقوا واحداً من الصحابة كما قال الحافظ ابن حجر نفسه في مقدمة الكتاب المذكور : السادسة طبقة عاصروا الخامسة لكن لم يثبت لهم لقاء واحد من الصحابة كابن جريج . اهـ

فقد ظهر من كلام العلماء المحققين والفضلاء المعتمدين أن لقاء الإمام واحداً من هؤلاء الصحابة الأربعة الذين كانوا في زمنه لم يثبت ، وهذا القدر من السند يكفي للمانع ، وعلى المدعي أن يثبت دعواه بدليل قوي ، والحال أن مؤلف التنوير لم يثبت دعواه - لقاء الإمام هؤلاء الصحابة الأربعة - بدليل ولا بينة ، فلم ينقل قولاً واحداً من أئمة النقل يثبت دعواه المذكورة .

فأما عدم نقله قول إمام من أئمة النقل لإثبات لقاء الإمام سهل بن سعد وأبا الطفيل فظاهر ، وأما لقاء الإمام أنساً وعبدالله فقد نقل لإثباته قول الطحطاوي لكنه في الحقيقة مجرد وعار عن الشاهد والبينة بعد لأن الطحطاوي وأمثاله ليسوا من أئمة النقل ، وقولهم لايثبت مثل هذه الدعاوى متى لم تتصل روايته إلى أئمة النقل إذ أي شيء لم يكتبه المقلدون في مدح أئمتهم ؟ وأي غلو لم يقترفوه في إطراء مجتهديهم ؟ فهل يقال بثبوت ذلك ؟ كلا ثم كلا .

وقد غلا صاحب الدرالمختار في الثناء على الإمام الأعظم أبي حنيفة حيث قال : إلى أن يحكم بمذهبه عيسى عليه الصلاة والسلام . اهـ وإن كان الحلبي أول هذا

القول لكن ذلك التأويل توجيه القول بما لايرضى به قائله ، ومن ثم قال الطحطاوي بعد نقل تأويل الحلبي : والذي ينبغي للطائفة الحنفية هو أن لايتكلموا بهذه الألفاظ الموهمة فإنها موجبة للتكلم فيهم بل إن بعض الحمقى يسبون الإمام وينفون عنه الاجتهاد فالأولى تجنبه . اهـ

وقال بعض الحنفية : إن الإمام الأعظم كان أستاذاً ومعلماً للخضر عليه السلام، وكان الخضر قد تلقى العلم من الإمام الهمام ثلاثين سنة خمس سنة في حياته ، وخمساً وعشرين سنة بعد مماته من القبر كما نقله الطحطاوي بقوله : اعلم أن الله تعالى قد خص أبا حنيفة بالشريعة والكرامة ، ومن كراماته أن الخضر عليه السلام كان يجيء إليه كل يوم وقت الصبح ويتعلم منه أحكام الشريعة إلى خمس سنين ، فلما توفي أبو حنيفة ناجى الخضر ربه : إلهي إن كان لي عندك منزلة فأذن لأبي حنيفة حتى يعلمني من القبر حسب عادته حتى أعلم شرع محمد ﷺ على الكمال لتحصل لي الطريقة والحقيقة . فنودي أن اذهب إلى قبره وتعلم منه ما شئت ، فجاء الخضر عليه السلام وتعلم منه ما شاء كذلك إلى خمس وعشرين سنة حتى أتم الدلائل والأقاويل . انتهى ما نقله الطحطاوي .

وأشد من هذا الغلو قصة القشيري التي جعل فيها الخضر مقلداً للإمام بالتفصيل كما هي منقولة في الطحطاوي أيضاً ، وقد صدر مثل ما ذكرنا من الحكايات والأقوال من المقلدين المادحين في ثناء أئمتهم ، فلو كان مجرد قول المادحين في هذا الباب كالوحي من السماء ولم تكن بنا حاجة في أمثال هذا الأمور المهمة إلى الدليل والرواية عن أئمة النقل لكان لنا أن نسأل ونقول : لم رد العلماء الحنفية أنفسهم قصة القشيري وقصة الخضر وأمثالهما ؟ فانظروا كيف جرحت هاتان القصتان في الطحطاوي ؟

فقد تبين وتحقق أن قول الطحطاوي وأمثاله لايجعل الإمام تابعياً ما لم يثبت

ذلك عن أئمة النقل ، وقد رأيتم حال ثبوته عنهم .

فإن اعترض أحد وقال : هب أن لقاء الإمام هؤلاء الصحابة لم يثبت بنقل أئمة النقل لكنه كان معاصراً لهم ، وقد حكى الطحطاوي وغيره رواية الإمام عن أنس وعبدالله بن أبي أوفى ، فهذا الأمر كاف لإثبات دعوى لقاء الإمام أنساً وعبدالله بناء على مذهب الإمام مسلم صاحب الصحيح .

فجوابه أن الطحطاوي وغيره لم يحك رواية الإمام عن أنس وعبدالله بسند متصل إلى الإمام ، ولابد في علم الحديث والسير من ملاحظة أحوال الرواة والتفحص عنها طبقة طبقة من الأولى إلى الأخرى من طبقات السند إلا طبقة الصحابة فإن عدالتهم متفق ومنصوص عليها هذا عبدالله بن المبارك يقول: الإسناد من الدين ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء.. كذا في مقدمة صحيح مسلم وغيرها، ومن ثم لاتكون الرواية المعلقة المحكية بغير سند حجة عند جمهور العلماء كما في كتاب نخبة الفكر وشرحه وغيرهما ، فلم يثبت لقاء الإمام هؤلاء الصحابة بناء على مذهب مسلم أيضاً .

على أن الأحاديث الثلاثة المروية للإمام عن أنس التي نقلها مؤلف التنوير عن الطحطاوي ثلاثتها موضوعة عند الأكثر ولاسيما الحديث الأول فقد قال في شانه جم غفير من العلماء النقاد : إنه موضوع . فكيف تقولون : إن لقاء الإمام أنساً ثابت بالرواية عن المعاصر مع ضم مذهب مسلم إليها ؟

وإذا أتقنتم ما ذكرنا فاسمعوا أن هذه الأحاديث موضوعة قال الشيخ ابن طاهر الحنفي صاحب مجمع البحار في تذكرة الموضوعات : طلب العلم فريضة على كل مسلم . روي عن أنس بطرق كلها معلولة واهية وقال أحمد : لايثبت في هذا الباب شيء . وكذا قال ابن راهويه وأبوعلي النيسابوري والحاكم . انتهى مختصراً .

أقول - القائل هو السيد نذير حسين - : وكذا قال نورالدين علي في مختصر

تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة وقال ابن حبان : هذا الحديث باطل لا أصل له . وأورده ابن الجوزي في موضوعاته كذا في الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة للقاضي محمد بن علي الشوكاني .

وقال السيد محمد أمين الشهير بابن العابدين في رد المحتار حاشية الدر المختار : وجاء من طرق أنه روي عنه أحاديث ثلاثة لكن قال أئمة المحدثين : مدارها على من اتهمته الأئمة بوضع الأحاديث . انتهى .

وأما ما قال بعد : وقال بعض الفضلاء : وقد أطال العلامة طاش كبرى في سرد النقول الصحيحة في إثبات سماعه منه ، والمثبت مقدم على النافي . فعجيب من مثله إن لم يحمل على أنه نقله لا على وجه التعويل عليه كيف ؟ وإن المثبت يكون مقدماً على النافي إذا كان النافي نافياً بالأصل . وأما إذا كان مما يعرف بالدليل فله صلوح المعارضة للمثبت .

ففي المسلم : والمختار إن كان النفي بالأصل فيقدم الإثبات تقديم الجرح على التعديل كحرية زوج بريرة حين أعتقت لأن عبديته كانت معلومة ، فالإخبار بها بالأصل ، وإن كان مما يعرف بدليله تعارضا وطلب الترجيح كالإحرام في تزويج ميمونه نفي للحل اللاحق . انتهى وهكذا في سائر كتب الأصول .

فأقول - القائل هو السيد نذير حسين - متفرعاً على هذا الأصل : إن نفي سماع الإمام عن أنس ليس كحرية زوج بريرة لأن عبديته كانت ثابتة مستمرة من حين النكاح إلى آن الإعتاق، وليس كذلك سماع الإمام عن أنس بأن يكون ثابتاً مستمراً من يوم ولادته إلى وفاة أنس ، ولم يقل به أحد من الجهلاء فكيف تقول به العلماء ؟ بل هو كالإحرام في تزويج ميمونة فكما أن الإحرام نفي للحل اللاحق كذلك نفي سماعه نفي للسماع اللاحق الحادث ، فيصلح لمعارضة المثبت ، ثم الترجيح عندنا فيما نحن فيه للنافي لأن مدار السماع عن أنس على الأحاديث المعلقة الموضوعة كما

رجح الإحرام في تزويج ميمونة بأن رواته كلهم أئمة فقهاء كما قال الطحاوي كذا في المسلم فافهم وتشكر[٢] .

قال مؤلف التنوير : وقال النواوي الشافعي في تهذيب الأسماء واليافعي الشافعي في التاريخ : إن جابر بن عبدالله ، وعبدالله بن أنيس ، وعائشة بنت عجرد وواثلة بن الأسقع وعبدالله بن جزء كانوا أيضاً في وقت الإمام وقد روى عنهم .

وفي الطحطاوي أن الإمام قد سمع بالكوفة في عمر أربع عشرة سنة عن عبدالله بن أنيس سنة أربع وتسعين هذا الحديث حبك الشيء يعمي ويصم ، وروى عن عائشة بنت عجرد هذا الحديث أكثر جند الله في الأرض الجراد لا آكله ولا أحرمه ونقل عن واثلة بن الأسقع حديثين أحدهما دع ما يريبك إلى ما لايريبك والحديث الثاني لاتظهر شماتة لأخيك فيعافيه الله ويبتليك ، وسمع عن عبدالله بن الحارث بن جزء عند الكعبة سنة ست وتسعين إذ ذهب الإمام مع أبيه للحج هذا الحديث إعانة المسلم فريضة على كل مسلم .

ونقل الخوارزمي في مسنده عن ابن جزء هذا الحديث من تفقه في الدين كفاه همه ورزقه ، وعن جابر هذا الحديث : إن أنصارياً جاء إلى رسول الله ﷺ وقال : لم

٢- يقول الجامع أولاً : إن السماع الإمام عم أنس لم يثبت فلا ينطبق ههنا .

قاعدة : فيصلح لمعارضة المثبت ثم الترجيح الخ لأن المعارضة فرع ثبوت المتعارضين .

ثانياً : إن الحل في قصة تزويج ميمونة نفى للإحرام المستمر إلى الحل فيكون الإحرام ههنا كعبدية زوج بريرة عند الحنفية .

ثالثاً : إن رواة الحل أيضاً كلهم أئمة فقهاء ، ثم قول النبي [: لاينكح المحرم ولا ينكح . مرجع للحل مع أن من قواعدهم المشهورة أن القول مقدم على الفعل ، وقد تشبثوا بها في مواضع .

رابعاً : إن الإخبار بعبدية الراوي بعد عتق بريرة علما جديدا ، لا إلى الأصل ، فيكون الأصل مرجحا .

خامسا : إن الترجيح إنما يصار إليه بعد أن تعذر التوفيق ، وهو في قصة ميمونة وبريرة لا يعتذر .

يولد لي ابن قط . فقال ﷺ : فأين كنت من كثرة الاستغفار وكثرة الصدقة يرزق بها الولد ، فطفق يستغفر كثيراً ويتصدق كثيراً ، فولد له تسعة بنين . اهـ

أقول - القائل هو السيد نذير حسين رحمه الله تعالى - عائذاً بالله من الكاذبين : أما بعد منع لقاء الإمام الصحابة الأربعة الذين معاصرة الإمام إياهم مسلمة ، ورد رواياته عنهم ، وبعد إيراد سند المنع والرد من كلام ابن طاهر وابن خلكان والنواوي وابن حجر فلم تكن الحاجة ماسة إلى رد هذا القول لكن المؤلف لما أخطأ في قوله هذا خطأ فاحشاً لأجل عدم الفرق بين النقل الصحيح والنقل الغلط الواهي - والأسف أن المترجم قد وقع في مثل هذا الخطأ تقليداً للشيخ محمد شاه المعلم الحادث واعتماداً عليه - كان لنا أن نحقق هذا الأمر أيضاً .

فاسمعوا أن عزو القول بأن جابر بن عبدالله وعبدالله بن أنيس وغيرهما من الصحابة الذين جاء ذكرهم في هذا القول كانوا موجودين أحياء في زمن الإمام وأن الإمام قد روى عنهم أيضاً إلى النواوي كما ادعاه المؤلف كذب صريح وبهتان قبيح نعوذ بالله منه لأن الإمام النواوي لم يقل في تهذيب الأسماء البتة : إن هؤلاء الصحابة كانوا موجودين في عهد الإمام . ومن كان في شك من هذا فلينظر تهذيب الأسماء وليطالعه ، بل يعلم صريحاً من كلام النواوي الذي سينقل أن عبدالله بن أنيس وجابر بن عبدالله كانا قد توفيا قبل الإمام بسنين .

وكما أن المؤلف أخطأ خطأ صريحاً في أن نسب القول المذكور إلى النواوي كذلك أخطأ خطأ بيناً في أن عزا ذلك القول إلى اليافعي فعزوه إليه غلط محض ، فحاشا الإمام اليافعي أن يقول : إن هؤلاء الصحابة كانوا في زمن الإمام وإن الإمام قد لقيهم وروى عنهم .

والآن تحكي عبارة تاريخ الإمام اليافعي مرآة الجنان ليعلم الصدق والكذب قال الإمام اليافعي قال في تاريخ مرآة الجنان في حوادث سنة خمسين ومائة : وفيها

توفي فقيه العراق الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي مولى بني تيم الله بن ثعلبة ومولده سنة ثمانين رأى أنساً وروى عن عطاء بن أبي رباح وطبقته وكان قد ادرك أربعة من الصحابة هم أنس بن مالك بالبصرة وعبدالله بن أبي أوفى بالكوفة ، وسهل بن سعد الساعدي بالمدينة وأبو الطفيل عامر بن واثلة بمكة . قال بعض أصحاب التاريخ : ولم ير أحداً منهم ولا أخذ عنه . وأصحابه يقولون : لقي جماعة من الصحابة وروى عنهم . ولم يثبت ذلك عند أهل النقل . انتهى كلام اليافعي مختصراً .

فقد علم من هذا التاريخ علماً صريحاً واضحاً أن لقاء الإمام جابر بن عبدالله وعبدالله بن أنيس لم يذكر فيه ، فلايكون ما قاله إلا افتراء ، والعمل والاعتماد على الرواية القرطاسية المصنوعة يوجبان الندم .

ولو فرض وقدر أن الإمام اليافعي قال هذا القول لكان قوله هذا مردوداً عليه ومخالفاً للعقل والنقل لأن لقاء الإمام بعض هؤلاء الصحابة الخمسة محال عقلاً ، ولقاؤه بعضهم محال عادة فكيف يسمع قوله ؟ أي على تقدير صدوره منه ، فلو كان الإمام اليافعي قال : إن الإمام لقي آدم عليه السلام . فهل يكون قوله هذا مقبولاً ؟ كلا ، فحاشا وكلا .

فاسمعوا الآن تفصيل استحالة الملاقاة إن جابر بن عبدالله كان قد توفي سنة تسع وسبعين قبل ولادة الإمام بسنة واحدة لأن الإمام ولد سنة ثمانين كما قال المحقق ابن العابدين الشامي في رد المحتار : واعترض بأنه مات قبل ولادة الإمام بسنة . انتهى .

وقال ابن شاهين : هذا وهم صريح فإن جابر بن عبدالله باتفاق الروايات مات في بضع وسبعين ولم يعش إلى ثمانين وهي التي ولد فيها الإمام أبو حنيفة – رضي الله تعالى عنه – فكيف يتصور روايته عنه ؟ انتهى قوله على ما نقله الطحطاوي .

وقد صرح النواوي أن جابر بن عبدالله قد توفي قبل تولد الإمام بعدة سنين كما

قال في تهذيب الأسماء : توفي جابر بن عبدالله بالمدينة سنة ثلاث وسبعين وقيل ثمان وسبعين . وقيل : ثمان وستين . وهو ابن أربع وتسعين سنة - رضي الله تعالى عنه - وكان ذهب بصرة آخر عمره. انتهى .

وأما الحديث الذي نقله المؤلف في آخر قوله هذا وقال : هذا الحديث رواه الإمام عن جابر . فهو موضوع كما قال المحقق الشامي الحنفي في رد المحتار : ومن ثم قالوا في الحديث المروي عن أبي حنيفة عن جابر - رضي الله تعالى عنه - أنه ﷺ أمر من لم يرزق ولداً بكثرة الاستغفار والصدقة ففعل فولد له تسعة ذكور : إنه حديث موضوع . انتهى .

وإن اعترض أحد بأنه قد يعلم من رواية أن الإمام ولد سنة سبعين فأمكن لقاءه جابراً . فجوابه أنكم إن اخترتم مسلك التحقيق والقول الحق جعلتم رواية سبعين مردودة لأن الحق عند الجمهور أن الإمام ولد سنة ثمانين وقال المؤلف أيضاً : عن أبي يوسف أن الإمام ولد سنة ثمانين. انتهى فقول ثمانين حق وقول سبعين باطل محض وإن لم يكن فيكم علاقة بالتحقيق ومسلكه فللخصم أيضاً سعة أن يختار الرواية المنقولة عند الإمام النواوي التي يعلم منها أن جابراً توفي سنة ثمان وستين ، فلايمكن لقاءه جابراً - رضي الله تعالى عنه -

فإن اعترض أحد بأن هذا الحديث موجود في مسند الإمام فكيف يقال : إنه موضوع ؟ فجوابه أن هذا الحديث الموضوع لم يسنده الإمام بنفسه لأن مسانيد الإمام أبي حنيفة كلها لم يجمعها الإمام نفسه بل كان رجال قد جمعوا مسانيد الإمام كل على حياله إلى سنة أربع وسبعين وستمائة ، وفي هذه السنة جمع الخوارزمي كلها في مجموع واشتهر ذلك المجموع بمسند الإمام أبي حنيفة كما في بستان المحدثين :

بر هر عاقل پوشيده نمي ماند كه مرويات شخص از رطب ويابس مجموع

ومخلوط مي باشد تا وقتيكه خود آن شخص كه اعتقاد بزرگى وفضيلت أو داريم آن مخلوط را متميز نه كند وبارها بنظر إمعان وتعمق مطالعه ننمايد وشاگردان خود را تعليم نه كند محل اعتماد چه قسم تواند بود ؟

وتفصيل إجمال آنكه مسند حضرت إمام أعظم كه بالفعل مشهور است تاليف قاضي القضاة أبو المؤيد محمد بن محمود بن محمد الخوارزمي است سن شش صد وهفتاد وچهار آن را رائج ساخته مسانيد إمام أعظم را كه علماء سابق پرداخته بودند درين جمع كرده بزعم خود هيچ چيز را أز مرويات إمام أعظم ترك نه كرده .

پس إين مسند را نسبت بحضرت إمام أعظم كردن از آن باب است كه مسند أبي بكر را مثلاً از مسند إمام أحمد نسبت بحضرت أبوبكر صديق نمايم واز تصانيف ايشان انكاريم ، وآن از مغالطه پيش نيست . اهـ نقل هنا خلاصة تقرير الشاه عبدالعزيز في بستان المحدثين . فلايعلم أن هذا الغلط وإيراد الحديث الموضوع فيه من أي جامع ؟

هذا وكان عبدالله بن أنيس قد توفي سنة أربع وخمسين قبل تولد الإمام بست وعشرين سنة لأن ولادة الإمام كانت بعده بست وعشرين سنة في سنة ثمانين وفي بعض الروايات أنه توفي سنة أربع وسبعين ، فعلى هذه الرواية كان تولد الإمام بعده بست سنوات .

فقد قال حافظ الحديث العسقلاني في التقريب : عبدالله بن أنيس الجهني أبو يحيى المدني حليف الأنصار صحابي شهد العقبة وأحداً مات بالشام في خلافة معاوية سنة أربع وخمسين ووهم من قال سنة ثمانين . انتهى وقال الإمام النواوي في التهذيب : قال ابن عبدالبر: توفي سنة أربع وسبعين وقيل : توفي سنة أربع وخمسين . انتهى .

فأية رواية رجحت في وفاته يثبت منها تقدم وفاته عن تولد الإمام ، فكيف

تستطيعون أن تقولوا : إن لقاء عبدالله بن أنيس حصل للإمام قبل تولده وأن الإمام سمع منه حديثاً واحداً قبل أن يولد ؟

وإن اعترض أحد بأن عبدالله بن أنيس هذا الذي توفي قبل تولد الإمام كان عبدالله الجهني ، فيحتمل أن يكون الملاقي للإمام عبدالله آخر فجوابه أن الذين ادعوا لقاء الإمام عبدالله بن أنيس فإنما أرادوا به عبدالله بن أنيس الذي ورد الكوفة ، لا عبدالله بن أنيس آخر كما تقدم في كلام المؤلف أن في الطحطاوي أن الإمام في عمر أربع عشرة سنة سمع الحديث بالكوفة من عبدالله بن أنيس في سنة أربع وتسعين الخ .

وكذا نقل في رد المحتار وغيره والحال أن عبدالله بن أنيس الكوفي ليس إلا الجهني لأن عبدالله بن أنيس غيره لم يرد الكوفة كما قال المحقق ابن العابدين في رد المحتار : وأجيب بأن هذا الاسم لخمسة من الصحابة ، فلعل المراد غير الجهني . ورد بأن غيره لم يدخل الكوفة . انتهى .

وقد رد المحققون الحديث الذي قال فيه المؤلف بعد نقله عن الطحطاوي : هذا الحديث قد سمعه الإمام في عمر أربع عشرة سنة بالكوفة من عبدالله سنة أربع وتسعين . بالنظر إلى أن عبدالله كان قد توفي سنة أربع وخمسين ، فكيف لقيه الإمام سنة أربع وتسعين ؟ وأنى سمع منه الحديث في هذه السنة ؟ وبالنظر إلى أن السند الذي نقل به ذلك الحديث عن الإمام فيه راويان مجهولا الحال كما قالَ المحقق ابن العابدين في رد المحتار : وأخرج بعضهم بسنده إلى الإمام أنه قال : ولدت سنة ثمانين وقدم عبدالله بن أنيس صاحب رسول الله ﷺ الكوفة سنة أربع وتسعين وسمعت منه عن رسول الله ﷺ حبك الشيء يعمي ويصم . واعترض بأن في سنده مجهولين وبأن ابن أنيس مات سنة أربع وخمسين . انتهى .

فانظروا أن جابر بن عبدالله وعبدالله بن أنيس كانا قد ماتا قبل تولد الإمام

بالاتفاق ، وقد ثبت تقدم وفاة هذين الصحابيين عن تولد الإمام بقول الإمام النواوي أيضاً مع قطع النظر عن أقوال سائر المحققين فاعدلوا أن ادعاء لقاء الإمام هذين الصحابيين اللذين كانا قد ماتا قبل تولده هل هو مخالف للعقل والنقل ؟ و عزوه إلى الإمام النواوي ما أعظمه من فرية وبهتان ، وشيخ المؤلف ما أجرأه من رجل يقاتل وحده العقل والنقل ، وقد اغتر المترجم بالاعتماد عليه والثقة به .

وأما لقاء الإمام عائشة بنت عجرد فلو فرض ثابتاً وقدر متحققاً لايكون به الإمام تابعياً لأن عائشة هذه لم تكن صحابية كما يعلم من كلام شيخ الإسلام حافظ الحديث وأسماء الرجال محمد بن أحمد أبي عبدالله الذهبي التركماني الذي يعرف جلالة شأنه وعلو مكانته العلماء كافة أعلاهم وأدناهم ، وكما يعلم من كلام شيخ الإسلام حافظ الحديث ابن حجر العسقلاني .

فقد قال المحقق ابن العابدين في رد المحتار : قوله : بنت عجرد . اسمها عائشة واعترض بأن حاصل كلام الذهبي وشيخ الإسلام ابن حجر العسقلاني أن هذا لا صحبة لها وأنها لاتكاد تعرف . اهـ

ومن ثم كان الحديث الذي جعله المؤلف مروي الإمام عن عائشة غير مقبول كما قال المحقق الشامي في رد المحتار : وبذلك رد ما روي أن أبا حنيفة روى عنها هذا الحديث الصحيح[٣] أكثر جند الله في الأرض الجراد لا آكله ولا أحرمه . ابن حجر الهيمي . انتهى .

وأما لقاء الإمام واثلة بن الأسقع فليس بمحال عقلاً لكنة محال عادة وكونه غير منقول عن إمام من أئمة النقل مرجح آخر ، ووجه الاستحالة العادية أن القول المتفق عليه أن واثلة توفي ببلدة دمشق من الشام سنة خمس وثمانين وكان الإمام آنذاك ابن

٣- **يقول الجامع** : قوله: هذا الحديث الصحيح . فيه أن هذا الحديث ليس بصحيح ، بل هو ضعيف ، فانظر لذلك ضعيف الجامع الصغير للألباني . (ج ١ ص ٣٣٧ ، ١١٩٥) .

خمس سنين ، ولم يثبت أن الإمام ذهب وهو ابن خمس أو أقل إلى دمشق للقاء واثلة ، ويأبى العقل السليم أيضاً أن يصدر من ابن خمس أو أقل هذا الأمر ، ويظهر موضع وفاة واثلة وسنتها من تصريح الحافظ ابن حجر والإمام النواوي .

قال الحافظ في التقريب : واثلة بن الأسقع بالقاف ابن كعب الليثي مشهور نزل الشام وعاش إلى سنة خمس وثمانين وهو ابن ثمان وتسعين قاله أبو مسهر وقال سعيد بن خالد : توفي سنة ثلاث وثمانين وهو ابن مائة وخمس سنين . انتهى .

وقد اخترنا من هذه الروايات ما اتفق عليها الحافظ ابن حجر العسقلاني والإمام النواوي، والروايتان الباقيتان أيضاً تساعداننا[٤] ولاسيما الرواية الثالثة التي جاءت عن سعيد بن خالد تفيدنا جداً لأن عمر الإمام حين وفاة واثلة على تلك الرواية كان ثلاث سنين كما لايخفى .

وبقي عبدالله بن جزء فلقاء الإمام إياه سنة ست وتسعين كما ادعاه المؤلف وأتباعه محال عقلاً لأن عبدالله بن جزء توفي بمصر سنة ست وثمانين كما قال الحافظ ابن حجر في التقريب : عبدالله بن الحارث بن جزء بفتح الجيم وسكون الزاي الزبيدي بضم الزاي صحابي سكن مصر وهو آخر من مات بها من الصحابة سنة خمس أو ست أو سبع وثمانين والثاني أصح . انتهى .

وسنة وفاة عبدالله بن جزء هذه قد نقلها المحقق الشامي والشيخ ابن طاهر كما

---

٤ - ولا سيما الرواية الثالثة التي جاءت عن سعيد بن خالد تفيدنا جدا لأن عمر الإمام حين وفاة واثلة على تلك الرواية كان ثلاث سنين كما لايخفى .

وبقى عبدالله بن جزء فلقاء الإمام إياه سنة ست وتسعين كما ادعاه المؤلف وأتباعه محال عقلا لأن عبدالله بن جزء توفى بمصر سنة ست وثمانين كما قال الحافظ ابن حجر في التقريب : عبدالله بن الحارث بن جزء بفتح الجيم وسكون الزاي الزبيدي بضم الزاى صحابي سكن مصر وهو آخر من مات بها من الصحابة سنة خمس أو ست أو سبع وثمانين ، والثاني أصح . انتهي .

وسنة وفاة عبدالله بن جزء هذه قد نقلها المحقق .

سيأتي ، فعلى التحقيق قد أدرك الإمام ست سنين من حياة عبدالله بن جزء ، فكيف يسلم أن الإمام لقي وهو ابن ست عشرة عبدالله بن جزء سنة ست وتسعين وسمع منه حديثين ، فانظروا ما أفحش هذا من غلط وما أصرحه من خطأ قد وقع من المؤلف المذكور بناء على عدم تمييزه وعدم اطلاعه على ما في كتب المحققين في السير.

وبالنظر إلى كون هذه الدعوى كذباً بديهياً وبهتاناً قطعياً قد ردها العلماء المحققون من الحنفية أيضاً فقد قال ابن العابدين الحنفي في رد المحتار : وأما ما جاء عن أبي حنيفة من أنه حج مع أبيه سنة ست وتسعين وأنه رأى عبدالله بن جزء هذا يدرس بالمسجد الحرام وسمع منه حديثاً فرده جماعة منهم الشيخ قاسم الحنفي بأن سند ذلك فيه قلب وتحريف وكذب بالاتفاق ، وبأن ابن جزء مات بمصر ولأبي حنيفة ست سنين ، وبأن ابن جزء لم يدخل الكوفة في تلك المدة . ابن حجر . انتهى .

وقال الشيخ ابن طاهر الحنفي في تذكرة الموضوعات في الذيل : حدثني عبدالله بن أحمد ثنا محمد بن أحمد الأشعثي ثني إسماعيل بن محمد ثنا أحمد بن الصلت الحماني ثنا محمد بن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة قال : حججت مع أبي ولي ست عشرة سنة فمررنا بحلقة فإذا ظهر فقلت : من هذا ؟ قالوا : عبدالله بن الحارث بن جزء فتقدمت إليه فسمعته يقول : سمعت رسول اللّ ﷺ يقول : من تفقه في دين الله كفاه همه ورزقه من حيث لايحتسب .

وفي الميزان أن هذا كذب فابن جزء مات بمصر ولأبي حنيفة ست سنين والآفة من الحماني قال ابن عدي : ما رأيت في الكذابين أقل حياء منه . قال الدارقطني : كان يضع الحديث . وقد وقع لنا هذا الحديث من وجه آخر وهو باطل أيضاً ، وأخرجه ابن الجوزي في الواهيات . انتهى .

ودعوى لقاء الإمام جابراً الذي توفي قبل تولد الإمام بسنة أو سنتين وعبدالله بن أنيس الذي كان قد مات قبل تولد الإمام بست وعشرين سنة ، وكذا دعوى لقاءه سنة ست وتسعين عبدالله بن الحارث بن جزء وكان قد مات سنة ست وثمانين بمصر ليست بغريبة ولا بديعة من هؤلاء المسيئى التميز والأدب لأن الشخص الذي ادعى أن الخضر عليه السلام قد تعلم العلم من الإمام ثلاثين سنة خمس سنين في حياته وخمساً وعشرين سنة بعد موته من القبر كان أيضاً أخاً لهم عديم التمييز والأدب ، فإن ادعى هؤلاء لقاء الإمام اثنين أو ثلاثة من الأموات فلا عجب ولا بدع ولا غرو لأن كليهما في التعصب وعدم التمييز والأدب والحياء سواء ، فتدبر حتى لا تقع في مراء .

قال مؤلف التنوير : والحاصل أن الإمام بمصداق الآية الكريمة : والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعدلهم جنات تجري تحتها الأنهار . قد رفع علم الفخر والفضل على كل من المجتهدين الثلاثة ، فإن هذه الفضيلة لاتوجد في بقية المجتهدين لأن الإمام مالكاً قد ولد سنة ثلاث أو أربع أو سبع وتسعين ولايثبت أنه ذهب في صغره إلى مكة حتى يحتمل لقاءه أبا الطفيل ، بل قد صرح ابن الصلاح أن الإمام مالكاً من تبع التابعين ولم يلق واحداً من الصحابة .

والإمام الشافعي ولد سنة خمسين ومائة تلميذ للإمام محمد والإمام مالك والإمام أحمد بن حنبل تلميذ للشافعي ، وقد ولد سنة أربع وستين ومائة ، فثبت أن رتبة الإمام الأعظم - رحمه الله تعالى - أعظم جداً من رتبة المجتهدين أجمعين . اهـ

أقول - القائل هو السيد نذير حسين رحمه الله تعالى - : كان الإمام مصداقاً لهذه الآية الكريمة لو كان تابعياً ، وقد ظهر حال كونه تابعياً ظهوراً عظيماً فلو كان فضل الإمام فوق فضل سائر المجتهدين الثلاثة بالنظر إلى كونه تابعياً لما بقي ، ثم

الأئمة الأربعة سواء في عدم كونهم تابعين ، ومع كونهم غير تابعين داخلون في الذين اتبعوهم بإحسان كما يستفاد من تفسير البيضاوي وغيره : والذين اتبعوهم بإحسان . اللاحقون بالسابقين من القبيلتين أو من اتبعوهم بالإيمان والطاعة إلى يوم القيامة . انتهى .

فإن قلتم : يعلم فضل أبي حنيفة الإمام من بعض الأحاديث كما قال المؤلف : قال السيوطي في تبييض الصحيفة : يكفي في فضل الإمام حديث صحيح البخاري هذا : لو كان الإيمان عند الثريا لناله رجال من فارس .

قلنا : لايثبت به فضله على سائر الأئمة لأنه يصح أن يكون الأئمة الآخرون مصاديق لأحاديث صحيحة ، فإن الإمام مالكاً يحتمل أن يكون مصداقاً لحديث رواه الترمذي : يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل يطلبون العلم فلايجدون أحداً أعلم من عالم المدينة . كما رواه الترمذي عن عبدالرزاق وسفيان بن عيينة اللذين هما راويان لذلك الحديث .

والإمام الشافعي يصلح أن يكون مصداقاً لعدة أحاديث صحيحة كما أورد تلك الأحاديث بالتفصيل الإمام النواوي في التهذيب ، وينبغي لطالب التفصيل أن يلاحظ التهذيب .

وإن قلتم : إن الأحاديث المذكورة في فضائل الأئمة لم يرد فيها اسم إمام من الأئمة ، وكون إمام كأبي حنيفة والشافعي مصداقاً لتلك الأحاديث تجويز لأتباع الأئمة ومقلديهم ، وفرع على اعتقادهم لكن ورد في فضل أبي حنيفة أحاديث قد نص فيها علي اسمه المبارك وصرح به فيها فقد جاء في رواية : يخرج في أمتي رجل يقال له أبو حنيفة وهو سراج أمتي . وفي رواية أخرى : سيأتي بعدي رجل يقال له النعمان بن ثابت الكوفي ويكنى بأبي حنيفة ليحيي الله تعالى دينه وسنتي على يده . وقال في رواية : يخرج في أمتي رجل يقال له أبو حنيفة وبين كتفيه خال يحيي الله

تعالى على يده سنتي .

وروى عن علي قال : ألا أنبئكم برجل من كوفتكم هذه يكنى بأبي حنيفة قد ملئ قلبه علماً وحكمةً وسيهلك به قوم في آخر الزمان الغالب عليهم التنافر يقال لهم البنانية كما هلكت الرافضة بأبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - وهاتان الروايتان الأخيرتان قد نقلهما المؤلف أيضاً فلم يتيسر هذا لأحد سوى الإمام الأعظم فثبت فضله على الآخرين .

قلنا في جوابه : إن هذه الروايات كلها موضوعات وواهيات ومفتريات ، وواضعوها مصداق قوله ﷺ : من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار . وناقلوها إن نقلوها مع علمهم بوضعها فاسقون بالإجماع لأن رواية الحديث الموضوع حرام اتفاقاً ، وإن نقلوها مع جهلهم بوضعها فجاهلون مغرورون .

وموضوعية تلك الواهيات تظهر من ألفاظها ومعانيها ، وقد نبه عليها المحدثون أيضاً فقد قال نور الدين علي في كتاب مختصر تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة : حديث سيأتي بعدي رجل يقال له النعمان بن ثابت ويكنى بأبي حنيفة ليحيي الله دينه وسنتي على يده . شطر من حديث أنس من طريق أبان وعنه أبو المعلى بن المهاجر مجهول، وعنه سليمان بن قيس كذلك ، وعنه محمد بن يزيد بن عبدالله السلمي متروك ، ووجد من طريق الجوئباري وناهيك به كذاباً .

وقال قبل هذه العبارة : حديث يكون في أمتي رجل يقال له محمد بن إدريس وهو أضر على أمتي من إبليس ، ويكون في أمتي رجل يقال له أبو حنيفة وهو سراج أمتي . فأما من حديث أنس ففيه أحمد الجوئباري وعنه مأمون السلمي وأحدهما وضعه وذكر الحاكم في المدخل : إن مأموناً قيل له : ألا ترى إلى الشافعي ومن تبعه إلى خراسان ؟ فقال : حدثنا أحمد . إلى آخره ، فبان بهذا أنه الواضع له - عليه ما استحقه - وجعلوه أيضاً من حديث أبي هريرة أخرجه الخطيب من طريق محمد

ابن سعد المروزي البورقي وقال الحاكم والخطيب : هو من وضعه . انتهى .

وقال القاضي محمد بن علي الشوكاني في كتاب الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة : ويكون في أمتي رجل يقال له أبو حنيفة هو سراج أمتي . وهو موضوع وفي إسناده وضاعان مأمون السلمي وأحمد الجوئباري والواضع له أحدهما . اهـ

وقال علامة الدهر رئيس محدثي العصر مجد الدين صاحب القاموس في سفر السعادة : در فضائل إمام أبي حنيفة وإمام شافعي - رحمهما الله تعالى - وذم ايشان چيزے صحيح ثابت نشده وهر چه در آن معنى مذكور است مجموع مفترى وموضوع است . انتهى .

فلا تفضيل كلياً لواحد من الأئمة الأربعة على الآخر ، وكلهم كانوا أنصار الدين ومقتدين بالشرع المتين ومن ثم قال الشعراني في الميزان : الأئمة كلهم على هدى من ربهم ، وكان في واحد منهم فضل وفي آخر منهم فضل آخر .

هر گلي را رنگ وبوے ديگر است

أي لكل زهرة لون على حدة ورائحة على حدة . هذا وقد حررنا التنبيه على خطأ قوله هذا على منوال ظهر منه جواب بعض الأقوال الباقية فمن له أدنى فهم يطبق هذا الرد على كلامه الباقي .

قال مؤلف التنوير : وقال الإمام: قول النبي ﷺ وأصحابه على الرأس والعين، وقول التابعين مثل قولنا أعني قولهم ليس بحجة علينا . فثبت من قوله هذا أنه كان تابعياً

أقول - القائل هو السيد نذير حسين - : إن ثبت من عدم تسليم الإمام أقوال التابعين أن يكون الإمام تابعياً عندهم فعليهم بمقتضى دعواهم هذه أن يقولوا : إن الكرخي والدبوسي والشافعي وجما غفيراً من علماء الأصول كانوا صحابيين . إذ

روي عن الشافعي في قوله الجديد وجميع هؤلاء الذين تقدمت أسماؤهم أن قول الصحابي الذي فيه مدخل للرأي ليس بحجة علينا . كما في المغتنم وغيره ، ولم يقل أحد ولا يقول فيهم : أنهم كانوا صحابة . فينبغي أن لاتجعلوا الإمام تابعياً بسبب إنكاره لحجية أقوال التابعين ، فافهم . انتهى تعريب كلام السيد محمد نذير حسين المحدث الدهلوي - رحمه الله تعالى - من كتابه معيار الحق .

وقد أثبت فيه على ما زعم أن الإمام أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - لم يكن تابعياً كما أن الأئمة الثلاثة الباقين لم يكونوا تابعين ، وأن كل ما استدلوا به لإثبات تابعيته لايصلح جميعه للاستدلال لما في أسانيده من الوهن والاختلال ، وفي معانيه من مخالفة العقل والنقل ولزوم المحال .

هذا وعندي للنظر فيه مجال فإن تابعية رجل لاتتوقف على لقاءه صحابياً أو رواية عنه شيئاً عند كثير من العلماء ، بل يكفي لها رؤيته صحابياً ، وقد ثبت أن الإمام أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - رأى أنس بن مالك - رضي الله تعالى عنه - فقد قال الحافظ الذهبي في تذكرة الحفاظ : أبو حنيفة الإمام الأعظم فقيه العراق النعمان بن ثابت بن زوطا التيمي مولاهم الكوفي مولده سنة ثمانين رأى أنس بن مالك غير مرة لما قدم عليهم الكوفة رواه ابن سعد عن سيف بن جابر أنه سمع أبا حنيفة يقوله . وقال الحافظ في تهذيب التهذيب : النعمان بن ثابت التيمي أبو حنيفة الكوفي مولى بني تيم الله بن ثعلبة وقيل : إنه من أبناء فارس . رأى أنساً الخ .

وقال المحدث المباركفوري في مقدمة تحفة الأحوذي : وقال الجلال السيوطي : وقفت على فتيا رفعت إلى الحافظ الولي العراقي صورتها : هل روى أبو حنيفة عن أحد من أصحاب النبي ﷺ ؟ وهل يعد في التابعين أم لا ؟ فأجاب بما نصه : الإمام أبو حنيفة لم تصح روايته عن أحد من أصحاب النبي ﷺ وقد رأى أنس بن مالك ، فمن يكتفي في التابعي بمجرد رؤية الصحابة يجعله تابعياً ، ومن لايكتفي بذلك

لا يعده تابعياً .

ورفع هذا السؤال إلى الحافظ ابن حجر العسقلاني فأجاب بما نصه : أدرك الإمام أبوحنيفة جماعة من الصحابة لأنه ولد بالكوفة سنة ثمانين من الهجرة وبها يومئذ من الصحابة عبدالله بن أبي أوفى فإنه مات بعد ذلك بالاتفاق ، وبالبصرة يومئذ أنس بن مالك ومات سنة تسعين أو بعدها وقد أورد ابن سعد بسند لا بأس به أن أبا حنيفة رأى أنساً وكان غير هذين من الصحابة أحياء في البلاد ، وقد جمع بعضهم جزءا فيما ورد من رواية أبي حنيفة عن الصحابة لكن لايخلو إسناده من ضعف ، والمعتمد على إدراكه ما تقدم وعلى رؤيته لبعض الصحابة ما أورده ابن سعد في الطبقات ، فهو بهذا الاعتبار من طبقة التابعين ولم يثبت ذلك لأحد من أئمة الأمصار المعاصرين له كالأوزاعي بالشام والحمادين بالبصرة والثوري بالكوفة ومالك بالمدينة ومسلم بن خالد الزنجي بمكة والليث بن سعد بمصر . انتهى .

وقال السخاوي في شرحه لألفية العراقي : المعتمد أنه لا رواية له عن أحد من الصحابة لصغره في زمن إدراكه إياهم . انتهى .

ونقل بعد هذا كلام ابن حجر المكي والقاضي ابن خلكان والنووي والحافظ ابن حجر من التقريب ومقدمته وقال : فظهر من كلام هؤلاء العلماء المحققين المعتبرين أن الإمام أبا حنيفة لم يلق أحداً من الصحابة ولا أخذ عن أحد منهم . انتهى كلام المباركفوري .

وأما قول صاحب الفيض : ثم إن الدارقطني قد أقر أن أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - أسن منهم وأنه لقي أنساً - رضي الله تعالى عنه - ففيه أنه لم يذكر سند قول الدارقطني هذا ولا أحاله على كتاب ، ولم أجد إقرار الدارقطني ذلك في مصنف مستند حتى الآن . وقوله : وإنما الخلاف في روايته عنه . فيه أن الخلاف في لقاءه أنساً قد وقع أيضاً كما تقدم في كلام الأئمة الأجلة ، وإنما الصواب أن أبا حنيفة لم

يلق أحداً من الصحابة لا أنساً ولا غيره منهم - رضي الله تعالى عنهم أجمعين -

٤٨٥- **قال** صاحب الفيض : وجمع ابن جرير في كتابه اختلاف الفقهاء فقه أبي حنيفة والأوزاعي والشافعي - رحمهم الله تعالى- ولم يأت بفقه أحمد - إلى قوله : وأصر على ذلك حتى استشهد بسببه الخ (ج١ ص١٦٩) .

يقول : إن كلام صاحب الفيض هذا يدل على أمور الأول أن الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله تعالى - لم يكن فقيهاً عند ابن جرير - رحمه الله تعالى - بدليل ما ذكر وأنه أصر على اعتقاده ذلك في أحمد حتى لقي الله تعالى . الثاني أن ابن جرير مات شهيداً . الثالث أن سبب شهادته الإصرار على أن أحمد ليس بفقيه .

وفي كل من هذه الأمور الثلاثة نظر يظهر لك بالتأمل فيما سننقله من أقوال الأئمة فاستمع لها وأنصت فقد قال ابن الأثير في الكامل : ذكر وفاة محمد بن جرير الطبري . وفي هذه السنة - أي سنة عشر وثلاثمائة - توفي محمد بن جرير الطبري صاحب التاريخ ببغداد ومولده سنة أربع وعشرين ومائتين ودفن ليلاً بداره لأن العامة اجتمعت ومنعت من دفنه نهاراً وادعوا عليه الرفض ثم ادعوا عليه الإلحاد وكان علي بن عيسى يقول : والله لو سئل هؤلاء عن معنى الرفض والإلحاد ما عرفوه ولا فهموه . هكذا ذكره ابن مسكويه صاحب تجارب الأمم .

وحوشي ذلك الإمام عن مثل هذه الأشياء وأما ما ذكره عن تعصب العامة فليس الأمر كذلك ، وإنما بعض الحنابلة تعصبوا عليه ووقعوا فيه فتبعهم غيرهم ، ولذلك سبب وهو أن الطبري جمع كتاباً ذكر فيه اختلاف الفقهاء لم يصنف مثله ، ولم يذكر فيه أحمد بن حنبل فقيل له في ذلك فقال: لم يكن فقيهاً وإنما كان محدثاً . فاشتد ذلك على الحنابلة وكانوا لايحصون كثرة ببغداد فشغبوا عليه وقالوا ما أرادوا :

حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه فالناس أعداء له وخصوم

كضـرائرالحسنـاء قلـن لـوجهها * حسداً وبغياً : إنه لدميم

انتهى كلام ابن الأثير وهو يؤيد صاحب الفيض في الأمر الأول لو ثبت بسند مقبول قول ابن جرير : لم يكن - أي أحمد - فقيهاً وإنما كان محدثاً . عنه بهذا اللفظ أو ما يؤدي مؤداه ، ولم يثبت كذلك عنه ما يعارضه ، ولا رجوعه عنه قبل موته على تقدير ثبوته .

وقال في معجم الأدباء : فلما قدم إلى بغداد من طبرستان بعد رجوعه إليها تعصب عليه أبو عبدالله الجصاص وجعفر بن عرفة والبياضي . وقصده الحنابلة فسألوه عن أحمد بن حنبل في الجامع يوم الجمعة وعن حديث الجلوس على العرش، فقال أبو جعفر : أما أحمد بن حنبل فلايعد خلافه . فقالوا له : فقد ذكره العلماء في الاختلاف . فقال : ما رأيته روي عنه ولا رأيت له أصحاباً يعول عليهم . وأما حديث الجلوس على العرش فمحال ثم أنشد :

سبحان من ليس له أنيس ولا له في عرشه جليس

فلما سمع ذلك الحنابلة منه وأصحاب الحديث وثبوا ورموه بمحابرهم وقيل : كانت ألوفاً. فقام أبو جعفر بنفسه ودخل داره فرموا داره بالحجارة حتى صار على بابه كالتل العظيم ، وركب نازوك صاحب الشرطة في عشرات ألوف من الجند يمنع عنه العامة ، ووقف على بابه يوماً إلى الليل ، وأمر برفع الحجارة عنه وكان قد كتب على بابه :

سبحان من ليس له أني ولا له في عرشه جليس

فأمر نازوك بمحو ذلك وكتب مكانه بعض أصحاب الحديث :

لأحمد منزل لا شك عال إذا وافى الى الرحمن رافد
فيدنيه ويقعده كريماً على رغم لهم في أنف حاسد
على عرش يغلّفه بطيب على الأكباد من باغ وعاند

له هذا المقام الفرد حقاً كذلك رواه ليث عن مجاهد

فخلا في داره وعمل كتابه المشهور في الاعتذار إليهم وذكر مذهبه واعتقاده وجرح من ظن فيه غير ذلك ، وقرأ الكتاب عليهم ، وفضل أحمد بن حنبل وذكر مذهبه وتصويب اعتقاده ولم يزل في ذكره إلى أن مات ولم يخرج كتابه في الاختلاف حتى مات ، فوجدوه مدفوناً في التراب ، فأخرجوه ونسخوه أعني اختلاف الفقهاء . اهـ

قال صاحب الفوائد البهية في تراجم الحنفية : إلا أن من اشتهرت مذاهبهم ودونت مشاربهم وحققت مسالكهم ، ووشحت دلائلهم ، وحصل لهم القبول من أرباب العقول في أطراف الأرضين مع مرور الشهور وكرور السنين هم أربعة أبو حنيفة الكوفي ، ومالك وأحمد والشافعي الخ .

٤٨٦- **قال** : وكذا أبو عمر المالكي أيضاً ذكر مناقب هؤلاء الأئمة الثلاثة ، ولم يذكر مناقب أحمد - رحمه الله تعالى - . اهـ (ج١ ص١٦٩) .

يقول : إن عدم ذكر أبي عمر المالكي مناقب الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - في مصنف مخصوص من بين مصنفاته لايستدعي أن يكون منكراً لمناقب أحمد وفضائله وفقهه كيف وكتب أبي عمر المالكي تشهد بأن الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - كان عنده أيضاً محدثاً جليلاً وفقيهاً نبيلاً .

ثم قوله: هؤلاء الأئمة الثلاثة . إشارة إلى أبي حنيفة والأوزاعي والشافعي ، فلم يذكر أبو عمر المالكي في كتابه هذا ولا ابن جرير في كتابه اختلاف الفقهاء مالكاً الإمام ولا مناقبه ولا فقهه ، وإنما هذا مدلول كلام صاحب الفيض هذا ، فهل يقال: إن الإمام مالكاً لم يكن فقيهاً ولا ذا مناقب عند ابن جرير وأبي عمر المالكي ؟ رحمهم الله تعالى -

ثم اعلم أن نقل عدم كون أحمد فقيهاً ، وحكاية عدم ذكر مناقبه في مصنف

فلاني ههنا ليسا بضروريين لإثبات علو رتبة الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - والحال أن أحمد - رحمه الله تعالى - إمام فقيه عند صاحب الفيض نفسهِ كما يظهر ذلك من مواضع من كتابه هذا وغيره ، فما فائدة كلماته هذه في أحمد ؟ وما قيمتها ههنا ؟ وما مناسبتها في هذا المقام ؟

٤٨٧- **قال** : والبيهقي أيضاً لم يقدح في أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - مع كونه متعصباً كما ذكره الشيخ شمس الدين في الغاية أني سمعت من مشائخي أنه متعصب . اهـ (ج١ ص١٦٩) .

يقول : إن المسألة ليست أن الإمام البيهقي نقل عنه القدح في أبي حنيفة أم لا ؟ بل المسألة أن الإمام البيهقي وثق الإمام أبا حنيفة أم لا ؟ ولم يأت صاحب الفيض هذا بأثارة من علم ولا نقل تدل على أن البيهقي قد وثق الإمام . وأما القول بأن البيهقي كان متعصباً فلا دليل عليه ، وكتب البيهقي شاهدة عدل على أنه كان ينصف ولايتعصب .

٤٨٨- **قال** : ثم لم أر محدثاً فقيهاً أو فقيهاً فقط يقدح في أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - نعم من كان منهم محدثاً فقط فإنه جرح عليه . اهـ (ج١ ص١٦٩-١٧٠)

يقول : قال شيخنا - حفظه الله تعالى - : يكفي لرد كلامه هذا ما قال هو نفسه بعد : وأما البخاري فإنه يهجوه ، وأما النسائي فقد ضعفه . فإن البخاري - رحمه الله تعالى - كان محدثاً فقيهاً باتفاق من يعتد به من العلماء . وقد قدمنا فهرس أسماء من ردوا على أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - نقلاً من تاريخ الخطيب البغدادي ، وفيهم عدة من الفقهاء المحدثين .

ثم لايذهب عليك أن الجرح والتعديل فن قد عنى بالكلام فيه المحدثون دون الفقهاء والمقلدين ، ولم يعن به المحدثون إلا بعضهم ، وهم المعروفون بأئمة الجرح

والتعديل ، ومن دخل فيهم من الفقهاء كان محدثاً قبل أن يكون فقيهاً كمالك وأحمد - رحمهما الله تعالى - فلايجيء في كتب الجرح والتعديل إلا أقوال أئمة ذلك الفن وهم المحدثون أو المحدثون الفقهاء لا غير ، فمثل من أراد أن يرى في كتب ذلك الفن أقوال الفقهاء الذين لم يكونوا محدثين ليس إلا كمثل الذي يريد أن يرى في كتب النحو أقوال المحدثين أو الفقهاء الذين لم يكونوا نحاة ، فتأمل - وأما قوله : وأما مسلم فلايدري حاله . ففيه أن مسلماً قد ضعف أبا حنيفة انظر السلسلة الضعيفة للألباني حديث رقم ٣٩٧ .

٤٨٩- **قال** : والحافظ البدر العيني أسن من الحافظ ابن حجر ، وقد سمع عليه ابن حجر حديثاً من مسلم وحديثين من مسند أحمد . اهـ (ج١ ص١٧٠) .

أقول : إن البدر العيني مع كونه أسن من الحافظ قد التقط من شرحه فتح الباري من غير حوالة ، والفضل بالعلم والعمل ، لا بكبر السن وطول الأجل .

يقول : إن صاحب الفيض لم يذكر سند قوله : وقد سمع عليه ابن حجر الخ ولا أحاله على كتاب حتى ينظر فيه .

٤٩٠- **قال** : (قال : يسرا . الخ) أخذ المضمون طرداً وعكساً وهو من باب المحسنات . اهـ (ج١ ص١٧٠) .

يقول : إن لفظ الحديث ههنا : يسروا ولاتعسروا . الخ وإن أراد بقوله : طرداً وعكساً . الاطراد والعكس البديعيين كما هو الظاهر ففيه أنه لا اطراد في الحديث ولا عكس كما لايخفى على من له أدنى مراس بفن البديع .

نعم في قوله ﷺ: يسروا وبشروا. جناس خطي قال العيني: اعلم أن بين يسروا وبين بشروا جناساً خطياً . اهـ

باب من جعل لأهل العلم أياما معلومة

٤٩١- **قال** : يريد أن مثل هذه التعنيات لاتعد بدعة والبدعة عندي ما لا تكون مستندة إلى الشرع وتكون ملتبسة . ولذا يقال : إن الرسوم - **إلى قوله** : فإن غالبها يكون من جنس العبادات فيتحقق فيها الالتباس . اهـ (ج١ ص١٧٠) .

يقول : إن في تعريف البدعة أقوالاً للعلماء فمنها أن البدعة ما يترتب على مصلحة لم يحدث بعد النبي ﷺ سبب يقتضيها ولم يزل بعده مانع أو يكون سبب حدوث المقتضي بعده ذنوب العباد ومعصياتهم ، وهذا رأي الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى -

ومنها أن بدعة الضلالة ما أحدث وخالف كتاباً أو سنة أو إجماعاً أو أثراً . وهو قول الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى -

ومنها أن البدعة ما ابتدع من الأعمال ما لم يشرعه ﷺ يعني بإذن الله تعالى .

ومنها أن البدعة ما لم يكن له من الكتاب ولا من السنة سند ظاهر أو خفي أو مستنبط . وإليه ذهب الشيخ الهروي .

ومنها أن الابتداع إحداث ما لم يكن في عهد رسول الله ﷺ أو ما أحدث بعد النبي ﷺ .

ومنها أن البدعة ما أحدث من غير قياس أصل من أصول الدين . وهذا قول زين العرب- رحمه الله تعالى -

ومنها أن البدعة الممنوعة ما يكون مخالفاً لسنة أو لحكمة شرعية .

ومنها أن البدعة هي الزيادة في الدين والنقصان منه الحادثان بعد الصحابة بغير إذن من الشارع لا قولاً ولا فعلاً ، ولا صريحاً ولا إشارة .

ومنها أن البدعة طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشريعة يقصد في السلوك

عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية . وهو قول المحقق الشاطبي - رحمه الله تعالى - وله قول آخر وهو أنها طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشريعة يقصد بالسلوك عليها مبالغة في التعبد لله سبحانه وتعالى - والفرق بين قوليه هذين ظاهر .

ومنها أن البدعة زيادة أو نقص لم يكن واحد منهما في عهده ﷺ ولا نظيره ، ولم يرج في القرون الثلاثة من غير نكير هو ولا نظيره ، ويرتكبه موجده معتقداً أنه يفيده في الآخرة أو يجتنبه ظناً منه أنه يضره فيها أو يكتسبه لجعله إياه ركناً أو شرطاً أو لازماً لعبادة أو معاملة سواء كان ذلك النقصان أو تلك الزيادة في العمل نفسه أم في تحديده أم في موقعه . وهذا قول الشاه الشهيد في سبيل الله الحفيد لولي الله - رحمهما الله تعالى -

فتلك أحد عشر قولاً في رسم البدعة وتعريفها قد نقلناها من كتاب شيخنا - حفظه الله تعالى - النبراس في الفرق بين البدعة والقياس ، وهو كتاب صغير الحجم كبير العلم .

وما ذكره صاحب الفيض ههنا في تعريف البدعة كأنه مأخوذ من قول العلامة الشاطبي- رحمه الله تعالى - ثم رسم صاحب الفيض يومي إلى أن البدعة تكون في المعاملات والعادات كما تكون في العبادات فإنه قد عمم حيث قال : ما لاتكون مستندة إلى الشرع ، وتكون ملتبسة بالدين . وقوله : ولذا يقال : إن الرسوم التي الخ يؤيد ذلك لكن قوله : فإن غالبها يكون من جنس العبادات ، فيتحقق فيها الالتباس . يشعر بأن الالتباس لايكون إلا فيما يكون من جنس العبادات .

فعلى هذا تختص البدعة بالعبادات ولاتتناول المعاملات والعادات أفراحية كانت أم أحزانية لأن الالتباس مأخوذ في ماهية البدعة عنده وهو لايكون عنده إلا فيما هو من جنس العبادات .

ثم قوله : ولذا يقال : إن الرسوم التي الخ ظاهره العموم والشمول ، وما

ذكره بعد في بيان السر نص في الخصوص وصريح فيه فإنه قال : أكثرها وغالبها . فلا اطراد ، فتدبر .

٤٩٢- قال : وفي محق الرسومات كتاب للشاه إسماعيل - رحمه الله تعالى - سماه (إيضاح الحق الصريح) - إلى قوله : ولاينبغي أن يقتحم في هذا الوادي إلا من يكون متيقظاً متقناً عارفاً بوجوه الكفر وأسبابه . اهـ (ج١ ص١٧٠-١٧١) .

اقول : وفيما ذكره صاحب الفيض هنا نظر ظاهر على كل من درس كتب القدوتين الشيخ إسماعيل الشهيد الدهلوي ، والشيخ محمد بن عبدالوهاب النجدي وسبر أيامهما وتأمل فيها بالإنصاف دون الاعتساف وعرف ما صدر فيهما من أجلة العلماء من المدح والثناء .

يقول : قال شيخنا أبو الخير إسماعيل بن إبراهيم السلفي الوزير آبادي - أعلى درجته ورفعها الله ذو المنن والأيادي - في مقدمة شرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي ما لفظه :

المخالفون لهذه النهضة

وقد خالف هذه الحركة فرق ثلاث الأولى الروافض لأنهم خالفوا أئمة السنة قديماً وحديثاً في العقائد وميلهم العام إلى الاعتزال في الصفات وغيرها ، وأئمتهم عندهم في الحقيقة أنبياء ، وأعمالهم أيضاً تخالف أهل السنة والحديث

والثانية هم دعاة البدعة في الهند والمشركون عباد القبور فإن دينهم العوام - كل ما تفعله العوام من القبائح والمعاصي فهؤلاء يطلبون لها المآخذ والأدلة من الكتاب والسنة -

والثالثة الأحناف المنتسبون إلى فقهاء العراق وهم شركاءنا في التوحيد ومع هذا يدعون إلى التقليد والجمود خوفاً من التوهب لأن لفظة الوهابية اشتركت بحسب العرف بين إخواننا النجديين الذين استفادوا العلم والخير من الإمام محمد بن

عبدالوهاب الحنبلي وبين أصحاب الحديث في الهند الذين فازوا بهذه النعمة عن إمام هذه النهضة وداعيها الإمام الشهيد إسماعيل بن عبدالغني بن الشاه ولي الله السلفي .

وهؤلاء الفقهاء الأمجاد من أبناء ديوبند يخافون من الوهابية ويرتعشون عنها ويسبون الإمام محمد بن عبدالوهاب - عليه شآبيب رحمة الله تعالى - يقول شيخ الجامعة الديوبندية السيد أنور الشاه في كتابه فيض الباري (ص ١٧١ ج١) :

أما محمد بن عبدالوهاب النجدي فإنه كان رجلاً بليداً قليل العلم فكان يتسارع إلى الحكم بالكفر ، ولاينبغي أن يقتحم في هذا الوادي إلا من يكون متيقظاً متقناً عارفاً بوجوه الكفر وأسبابه . انتهى .

وقال - رحمه الله - في حق تقوية الإيمان : وفي محق الرسومات كتاب للشاه إسماعيل- رحمه الله تعالى - سماه إيضاح الحق الصريح وهو أجود من كتابه تقوية الإيمان فإنه يحتوي على مضامين علمية ، وكتابه تقوية الإيمان فيه شدة فقل نفعه حتى أن بعض الجهلة رموه بالكفر من أجل هذا الكتاب . اهـ (ص ١٧٠ ج١ فيض الباري على صحيح البخاري) .

هذا ما نصه الشيخ السيد أنور الشاه الكاشميري في حاشيته على البخاري نحن نعلم أن الأستاذ أنور من رجال العلم له نظر بسيط في المتون والأسانيد وهو من فحول الحنفية تيقظاً وبصراً في الحديث مع أنه شيخ الحديث في جامعة ديوبند لم يفرق ولم يعثر على الفرق بين مقام العلم عامة وبين مقام التجديد .

فالعالم قد يفرح بفهمه المصطلح ولايتجاوز نظره إلى إصلاح ما أفسد الدهر من طبائع الناس ، فيتكلم بالعلم المصطلح عنده غير ملتفت إلى ما تقتضيه الأحوال ، فيقول بألفاظ درسية كلامية ويفرح بما عنده من العلم متفوهاً بفوائد القيود متعرضاً إلى ما يتعارف الطلبة والمدرسون غير مبال بشدة المرض وأحوال المريض من

الضعف والذبول ، فعلمه مع فرحه البالغ لايفيد شيئاً ولايغني من جوع .

والمجدد ينظر بدقة وغموض إلى ما ابتلي به العامة والخاصة من أمراض القلب وشيوع الضلال والجمود فيهم ، وإلى علل وأسباب أنتجت فيهم هذه الكوارث المهلكة فيتكلم العامة بلسانهم والخاصة بلسانهم .

أنظر إلى مجدد وقته إسماعيل الشهيد الدهلوي تكلم رجالاً في عبقاته وتكلم رجالاً في تقوية الإيمان ، فلسانه في كلا المقامين فيه تغاير بين لو تكلم العامة بلسان العبقات ما أفاد شيئاً ولم يرجع إلا بخفي حنين ، ولو تكلم في عبقاته بما تكلم في تقوية الإيمان ما أفاد بفائدة ولم يعد بعائدة .

فإسماعيل مجدد الوقت عرف المقامين وسبر الرجال وأفاد كلاً بما يجب له ، والمسكين أنو الشاه - رحمه الله تعالى - لم يرتفع مقامه من مقام التدريس فهو صادق في مقامه غير ملام فيما قال لأنه لم يمارس من مقاصد التجديد والاصلاح ما مارسه إسماعيل الشهيد .

وكذلك الإمام القدوة محمد بن عبدالوهاب هو إمام الحضر والبدو لم يتكلم في لهجة المتكلمين والمناطقة ، وهو - رحمه الله وأعلى الله مقامه - لم يكن مدرساً في الجوامع والمدارس ، بل هو خالط الناس وعرف أمراضهم الظاهرة والباطنة ، فكلمهم بلسان يفهمونه ، وعالجهم بمعالجات قد تمرن وتدرب هو وأمثاله بها .

والأستاذ الثقة أنور مدرس محقق في جزئيات الفقه حافظ للكنز والهداية ، يَعرف دقائقها الفقهية ، ومقام الإصلاح والتجديد أرفع منه بمرات فإن المبتلى بالرخص المجرب للحيل لايعرف مقام أرباب العزائم ولايعرج معارج أهل التجديد .

والعجب من جرأة الشيخ أنور أنه يزعم الإمام المجدد محمد بن عبدالوهاب بليداً قليل العلم ، والتجربة تشهد أن ذكاء الشيخ أنور وعلمه لم يفد شيئاً سوى

الجمود والتقليد ، ومحمد بن عبدالوهاب صار إمام النهضة وأصلح الله به بلاد النجد واليمن والحجاز ، وتأثر من علومه السامية العراق والشام والمصر ، وعم فيوضه إلى أقطار البلاد الشاسعة ، فقلة علمه وبلادة طبعه أسمى وأحسن من ذكاء الشيخ أنور (وكثرة علمه) وعلمه لم يتجاوز من الجزئيات الفقهية والمسائل الخلافية الفرعية .

واختلاف الروافض وتكفير أهل البدعة لاينقص من مقام هذين الإمامين شيئاً - فمن الذي لم يكفروه ؟ ومن الذي سلم من لسانهم ؟ - وظني أن من حرم من إيذائهم فقد حرم رحمة الله الواسعة ، فلينظر الأستاذ محمد أنور أنه مع ميله إلى البدعة وغموسه في بحار التصوف المصطلح المستحدث هل سلم من فتاواهم ؟ هل لم يكفروه وشيوخه ؟

وقال الشيخ حسين أحمد رئيس التدريس في دار العلوم بديوبند في رسالة الشهاب الثاقب (ص٤٦) يذكر الإمام محمد بن عبدالوهاب النجدي يقول : اعلموا أن محمد بن عبدالوهاب ظهر أمره في أوائل القرن الثالث عشر في نجد وكانت له عقائد فاسدة ونظريات باطلة ، فلذلك قتل وقاتل أهل السنة وأجبرهم أن يذعنوا لعقائده ونظرياته ، وكان يستحل نهب أموالهم ، ويظن أن في قتلهم أجراً وثواباً سيما أهل الحجاز ، فإنه آذاهم أشد الإيذاء ، وكان يسب السلف الصالح ، ويأتي في شأنهم بغاية سوء الأدب ، وقد استشهد كثير منهم على يديه . والحاصل أنه ظالم باغ سفاك فاسق ، ولذلك أبغضه العرب أشد من اليهود والنصارى . إلى آخر ما قاله مترجماً وملخصاً .

والحق أن الأستاذ حسين أحمد سكن في المدينة المنورة سنين عديدة في زمن الشريف والأتراك ، وهو قد عرف عقيدة الإمام محمد بن عبدالوهاب وكتاب التوحيد للإمام محمد بن عبدالوهاب وبعض شروحه قد طبعت مراراً في الهند

ووزعت مجاناً في مكاتب الهند ومدارسها، وقد عمت دراسة عقائد علماء النجد وتصانيفهم ، وتاريخ ملوكهم قبل ذلك بسنين، وكتاب ملوك العرب لأمين الدين الريحاني ، وكتاب حاضر العالم الإسلامي الترجمة العربية من الأمير شكيب أرسلان مع حواشيه المفيدة العلمية طبعت وعمت حتى لم يخل عنه مكتبة في الهند ولا باكستان فاعتذار بعض الناس أن الأستاذ حسين أحمد لم يعرف عقائد أهل نجد ولم يطلع على نظرياتهم عذر لايعبأ به ولايعتمد عليه ، بل الأستاذ خاف من أهل البدعة والشرك البريلويين ، وارتعش أن ينسبه الناس إلى الوهابية ، فسب الإمام وعلماء نجد ، ونسب إليهم ما ليس فيهم أعاذنا الله من الجبن وسوء المنقلب .

ومن العجائب أن الأستاذ حسين أحمد قلما يذكر في كتابه الشهاب الثاقب أهل التوحيد والسنة إلا ويطعن فيهم بالوهابية ، وقلما يذكرهم إلا ويصفهم بالوهابية الخبيثة انظر الشهاب ص٥٩ س٢٠ وص٦٠ س١٤ وص٦١ س٣ ، وقلما ذكرهم في هذا الكتاب إلا ونسبهم إلى الخبث .

وذكر في الفرق بين الديوبندية والوهابية ، فذكر أنا نتوسل بالأنبياء ، بل برجال شجرة أهل التصوف كالجشتية والنقشبندية وما سواهما من مشائخ السلاسل ، ويقول : والوهابية لايتوسلون . وذكر أن الأنبياء أحياء عندنا حياة حقيقية غير برزخية ، بل سعيه أنه يمد باعه إلى البريلوية ، ويلقي عليهم إلقاء يقين أن الديوبندية والبريلوية سواء في تلك المسائل ، والوهابية الخبيثة مخالفون لنا في ذلك .

أنا ممن يعلم الأستاذ حسين أحمد وأعرف أعماله السياسية القيمة ، وأعلم ابتلاءه وامتحانه وأيامه في سلطة انجليز لكن تعتريني حيرة واستعجاب من عصبيته وضيق صدره في المسائل الفرعية الفقهية ، ومجادلاته مع أهل التوحيد . أنا من محبيه بالغيبة وإن لم أره ولم أقرأ له كتاباً إلا كتابه هذا الشهاب الثاقب .

أظنني شاكاً في علمه وذكاءه وحدة نظره وغفلته عن عواقب هذه التعصبات فإنه

يقول قولاً سخيفاً أشبه بالكذب لايبالي بما قال . يقول في كتابه : إن الوهابية يسيئون الأدب بحضرة النبي ﷺ ويقولون : ليس له علينا إلا فضيلة قليلة ، وليس له علينا حق ولا إحسان ولايفيدنا شيئاً بعد موته ﷺ . تقول أكابر الوهابية : إن عصاي هذه أنفع لنا من النبي ﷺ أذود بها الكلاب ، وأدفعها بها والنبي ﷺ لاينفع شيئاً . (ص٥٣ شهاب) .

قد رأينا كتب الشيخ محمد بن عبدالوهاب وأتباعه من علماء نجد ما رأينا ذلك في كتبهم ، ولم يحول لها حسين أحمد ولا أحد من رفقائه وتلاميذه . لعله - رحمه الله - تلمذ على إمام أهل البدعة الداعي إليها أحمد رضا البريلوي ، وكذلك هو يتنفر من أهل الحديث السلفيين أشد النفار ما أشبه كتابه هذا بكتب أحمد رضا وأتباعه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم .

وخليل أحمد ، وحسين أحمد وحسين علي من كبراء ديوبند فإنهم خوفاً من التوهب يسبون أهل التوحيد ويعاندونهم كل العناد ، فما بالهم وهداهم فروا من المطر وقاموا تحت الميزاب . انتهى كلام شيخنا السلفي - رحمه الله تعالى - وهو الصدق والصواب ، فعض عليه بالنواجذ ولاتكن في ريب ولا ارتياب ، وهو أيضاً لما قاله صاحب الفيض هنا أحسن رد وجواب .

باب من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين

٤٩٣- **قال** : الفقه والفهم والفكر والعلم والمعرفة والتصديق كلها ألفاظ متقاربة لا مترادفة ، فالفقه أن يفهم غرض المتكلم صحيحاً - إلى قوله : فهذه فروق نبه عليها أهل اللغة لايهتدى إليها بعد صرف الأعمار . اهـ(ج١ ص١٧١) .

يقول : قال الحافظ : يقال : فقه . بالضم إذا صار الفقه له سجية وفقه بالفتح إذا سبق غيره إلى الفهم ، وفقه بالكسر إذا فهم . وقال العيني : والفقه لغة الفهم

وعرفاً العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال .

وقال أيضاً : وقال عيسى بن عمر : قال لي أعرابي : شهدت عليك بالفقه . أي بالفطنة، وفي المحكم : الفقه العلم بالشيء والفهم له ، وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلوم . وفي الموعب لابن التياني : فقه فقهاً مثال حذر إذا فهم .

وفي الجامع لأبي عبدالله : فقه الرجل يفقه فقهاً فهو فقيه . وقيل : أفصح من هذا فقه يفقه مثل علم يعلم علماً . والفقه علم الدين وقد تفقه الرجل تفقهاً كثر علمه وفلان ما يتفقه ولايفقه أي لايعلم ولايفهم وقالوا : كل عالم بشيء فهو فقيه لأنه إنما يعلم بفهمه على تسمية الشيء بما كان له سبباً . وقال ابن الأنباري : قولهم : رجل فقيه . معناه عالم . انتهى كلام العيني مقتصراً .

وقال في القاموس : الفقه بالكسر العلم بالشيء والفهم له ، والفطنة وغلب على علم الدين لشرفه . وقال الراغب : الفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من العلم قال : فما لهؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثاً . ولكن (المنافقين) لايفقهون إلى غير ذلك من الآيات ، والفقه العلم بأحكام الشريعة يقال : فقه الرجل فقاهة إذا صار فقيهاً وفقه أي فهم فقهاً وفقهه أي فهمه وتفقه إذا طلبه فتخصص به قال : ليتفقهوا في الدين . اهـ

فقد بين هؤلاء الأئمة الأعلام معنى الفقه لغة وعرفاً، ولم يقيده أحد منهم بالغرض ولا بغرض المتكلم ولا بغرض المتكلم صحيحاً، وقد قال صاحب الفيض: فالفقه أن يفهم غرض المتكلم صحيحاً . وإنما قال هذا بعد ما صرف من العمر ما صرف .

٤٩٤- **قال** : (قوله : إنما أنا قاسم والله يعطي) واعلم أن النبي ﷺ في النظر المعنوي ليس بقاسم كما أنه ليس بمعط - إلى قوله : ثم تبين لي أنه راعى جهة

الصورة فقط في الجمُلتين كلتيهما الخ (ج١ ص١٧١) .

اقول : وفيه أن المراد من الإعطاء من جانب الباري هو تعيين المصارف في باب الأموال وإعطاء الاستعدادات في باب العلوم ، فليس النبي ﷺ معطياً لا في الصورة ولا في المعنى .

يقول : إن الطائفة البريلوية ، والشرذمة المبتدعة الخرافية قد فسرت الحديث المذكور ههنا بتفسير يخالف النصوص الصريحة من الكتاب والسنة وهو أن النبي ﷺ يقسم الرزق والمعيشة بين المؤمنين والكافرين جميعاً ، والعجب أن هذه الفرقة القبورية مع أنها تخالف الكتاب والسنة وجماعة السلف الصالح تسمي نفسها وتلقب ذاتها أهل السنة والجماعة ، وليست من أهل السنة والجماعة في شيء ، فإن سيما أهل السنة والجماعة الاتباع ، وسيما هذا السواد العاشق الابتداع .

٤٩٥- **قال** : (ولن تزال الخ) واختلف في تعيين مصداقه وكل ادعى بما بداله قلت: كيف ؟ مع أنه منصوص في الحديث وهم المجاهدون في سبيل الله - إلى قوله: فعلمت أنه عينهم من تلقاء جهادهم لا من جهة عقائدهم الخ (ج١ص١٧١) .

يقول أولاً : إن لفظ حديث معاوية عند مسلم من طريق يزيد بن الأصم : من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين ولاتزال عصابة من المسلمين يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناواهم إلى يوم القيامة . وقد ورد لفظ القتال في حديث جابر بن عبدالله وعقبة بن عامر عند مسلم .

ومن أجل هذا اللفظ جعل صاحب الفيض هذا الحديث نصاً في المجاهدين في سبيل اللّه، وتعجب ممن قال : إن المراد به الطائفة الفلانة . ولم يدر حقيقة قوله هذا إلا بعد مضي مدة كما يدل عليه كلامه .

ثانياً : إن قوله : ثم رأيت عن أحمد الخ فيه أن لفظ الإمام أحمد بن حنبل ليس ما ذكره ، وإنما لفظ أحمد - رحمه الله تعالى - : إن لم يكونوا أهل الحديث فلا

أدري من هم ؟ ذكره الحافظ والعيني هكذا .

وقال الحافظ أيضاً : وأخرج الحاكم في علوم الحديث بسند صحيح عن أحمد : إن لم يكونوا أهل الحديث فلا أدري من هم ؟ ومن طريق يزيد بن هارون مثله . . اهـ هذا لفظ أحمد ، وقال القاضي عياض : أراد أحمد أهل السنة ومن يعتقد مذهب أهل الحديث . كذا في الفتح .

ولا يذهب على من دارس كتب المتقدمين دراساً ومارسها مراساً أن أهل الحديث وأصحاب الحديث أخص من أهل السنة ، فإن الحنفية والماتريدية والأشعرية مثلاً يعدون من أهل السنة ، وهم ليسوا من أهل الحديث ولا من أصحابه وأهل الحديث وأصحابه من أهل السنة حقاً، بل قد ادعى بعضهم أن أهل السنة ليس لهم اسم سوى أهل الحديث وأصحاب الحديث . ولعلك تفطنت مما ألقينا عليك أنه لما ذا بدل صاحب الفيض لفظ أحمد : أهل الحديث . بأهل السنة والجماعة ؟ ولأمر ما جدع قصير أنفه .

ثم اعلم أن الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - لم يتفرد فيما قال ، بل قد قال مثله يزيد بن هارون كما تقدم ، وعلي بن المديني ، ومحمد بن إسماعيل البخاري قال الحافظ في شرح باب من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين : وقد جزم البخاري بأن المراد بهم - أي الطائفة المذكورة في الحديث - أهل العلم بالآثار .

وقال العيني : قال الترمذي : سمعت محمد بن إسماعيل هو البخاري يقول : سمعت علي بن المديني يقول : هم أصحاب الحديث . اهـ فقد تبين أن الإمام أحمد ليس متفرداً فيما ذهب إليه في بيان الطائفة التي لاتزال ظاهرين على الحق .

ثالثاً : إن تعيين الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - في مصداق الحديث أهل الحديث كما يدل عليه لفظ أحمد أو أهل السنة كما عزاه إليه صاحب الفيض ليس من تلقاء جهادهم كما زعمه وإن كانوا مجاهدين في الواقع ، بل الظاهر أن تعيينه

إياهم من جهة قيامهم على الحق ، ولم يأت صاحب الفيض على زعمه بدليل يقاوم ذلك الظاهر .

هذا والأولى عندي في هذا الباب ما قاله النووي ، فأهل الحق من المحدثين والمفسرين ، والأصوليين والفقهاء والخلفاء والزهاد والعباد والمجاهدين والآمرين بالمعروف الناهين عن المنكر وغيرهم كلهم من تلك الطائفة القائمة على الحق من كانوا ، وأينما كانوا ، وكم كانوا ، ومتى كانوا ، فتأمل .

٤٩٦- **قال** : ومعنى قوله : (لاتزال) أي لايخلو زمان إلا وتوجد فيه تلك الطائفة القائمة على الحق لا أنهم يكثرون في كل زمان ولا أنهم يغلبون على من سواهم كما سبق إلى بعض الأفهام . اهـ (ج١ ص١٧٢) .

يقول : إن قوله هذا نص في أن بعض الأفهام قد سبق إليه أن معنى قوله ﷺ : لاتزال . أنهم يكثرون وأنهم يغلبون على من سواهم ، ولاأدري أي فهم سبق إليه أن المعنى أنهم يكثرون بعد قوله ﷺ : عصابة وطائفة . مطلقاً عن قيد الكثرة؟

نعم قد تبادر إلى أفهام كثيرة أنهم يغلبون على من ناواهم وخالفهم ، وليس ذلك من بداهة الأوهام والسبق إلى ما اشتهر بين الأنام ، بل هو ثابت بنص الحديث قال الحافظ : (قوله: حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون) أي على من خالفهم أي غالبون ، أو المراد بالظهور أنهم غير مستترين بل مشهورون ، والأول أولى وقد وقع عند مسلم من حديث جابر بن سمرة : لن يبرح هذا الدين قائماً تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة . وله في حديث عقبة بن عامر : لاتزال عصابة من أمتي يقاتلون على أمر الله قاهرين لعدوهم لايضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة . وقال أيضاً : اتفق الشراح على أن معنى قوله : على من خالفهم . أن المراد علوهم عليهم بالغلبة . اهـ .

فقد تبين أن المراد بالظهور في حديث الباب هو الغلبة ، والعجب أن صاحب

الفيض نظر إلى لفظ القتال في بعض طرق الحديث ، وغفل عن لفظ : قاهرين لعدوهم . في بعض طرقه ، فقد تحقق أن معنى قوله ﷺ هذا أنهم يغلبون عدوهم ومن خالفهم ، وذلك المعنى بنص الحديث ، وتحقق أيضاً أن قوله : ولا أنهم يغلبون الخ غفلة منه - رحمه الله تعالى- فتدبر .

باب الفهم في العلم

٤٩٧- **قال** : (علي بن المديني) قال البخاري : وما استحقرت نفسي بين يدي أحد مثل ما استحقرت بين يديه . اهـ (ج١ ص١٧٢) .

يقول : إن صاحب الرسالة المستطرفة ذكر قول البخاري هذا في علي بن المديني بلفظ : ما استصغرت نفسي عند أحد إلا عند علي بن المديني . وأورده الحافظ في التقريب بلفظ : ما استصغرت نفسي إلا عنده . وحكاه بدر الدين العيني في العمدة بلفظ : ما استصغرت نفسي عند أحد قط إلا عند ابن المديني . اهـ

والفرق الذي بين لفظ صاحب الفيض ولفظ هؤلاء الأعلام واضح لايخفى على من له أدنى مسكة بالعربية وتراكيبها .

هذا واعلم أن مصحح الرسالة المستطرفة قال في حاشيتها : وفي النجوم الزاهرة : قال الإمام محمد بن إسماعيل البخاري : ما استصغرت نفسي إلا عند يحيى بن معين . اهـ ، فتدبر .

٤٩٨- **قال** : (مجاهد) وعند الطحاوي بإسناد صحيح أنه صحب ابن عمر - رضي الله تعالى عنه - عشر سنين ولم يره يرفع يديه مع أن ابن عمر - رضي الله تعالى عنه - هو الذي رفع لواء رفع اليدين فاحفظه فإنه مهم جداً . اهـ (ج١ ص١٧٢) .

أقول : وهو سهو ظاهر أو سبق قلم فليس في كتاب الطحاوي ما نسبه إليه وإنما

فيه أثر مجاهد في حكاية صلاة واحدة بواسطة أبي بكر بن عياش ، وقد ساء حفظه فصار يروي عن ابن عمر وكان قبل يروي عن ابن مسعود بسند منقطع .

يقول أولاً : إن الطحاوي - رحمه الله تعالى - قال في شرح معاني الآثار : حدثنا ابن أبي داود قال : حدثنا أحمد بن يونس قال : حدثنا أبو بكر بن عياش عن حصين عن مجاهد قال: صليت خلف ابن عمر ، فلم يكن يرفع يديه إلا في التكبيرة الأولى من الصلاة . اهـ فهذا ما أشار إليه شيخنا - حفظه الله تعالى - بقوله: وإنما فيه أثر مجاهد في حكاية صلاة واحدة بواسطة أبي بكر بن عياش .

ثانياً : إن أبا بكر بن عياش من رجال الصحاح الستة قال الحافظ في التقريب : ثقة عابد إلا أنه لما كبر ساء حفظه وكتابه صحيح من السابعة . وقال في تهذيب التهذيب : وكان يحيى القطان وعلي بن المديني يسيئان الرأي فيه وذلك أنه لما كبر ساء حفظه فكان يهم إذا روى، والخطأ والوهم شيئان لاينفك عنهما البشر فمن كان لايكثر ذلك منه فلايستحق ترك حديثه بعد تقدم عدالته . وقال أيضاً : والصواب في أمره مجانبة ما علم أنه أخطأ فيه ، والاحتجاج بما يرويه سواء وافق الثقات أو خالفهم . اهـ

ويلزم من قول الحافظ هذا أن يكون الشاذ حجة عنده ، وقد قال هو نفسه في نخبة الفكر وشرحها بعدم حجية الشاذ إلا أن يقال: إنه أراد بقوله ههنا : أو خالفهم . أو روى ما لم يروه الثقات ، ولم يرد به أو روى ما ينافي ما رواه الثقات ، وهذا ما يشير إليه كلام الحافظ في النخبة وشرحها ، فتدبر .

هذا وقد صرح شيخنا - حفظه الله تعالى - بأن أبا بكر بن عياش قد أخطأ ههنا بقوله: وقد ساء حفظه فصار يروي عن ابن عمر ، وكان قبل يروي عن ابن مسعود بسند منقطع . وسيأتي لهذه المسألة مزيد تفصيل في موضعه إن شاء الله تعالى .

باب الاغتباط في العلم والحكمة

٤٩٩- **قال** : (يقضي) واعلم أن الفتوى غير القضاء - إلى قوله : والقضاء يجري على الوقائع فقط ، ولا تعلق له مع الفروض المقدرة . اهـ (ج١ ص١٧٣) .

أقول : بل القضاء يتعلق بالخصومات ، والفتوى بالسؤال عن المسائل فالفرق الذي ذكره صاحب الفيض لايخلو عن نظر ، فتأمل .

باب ما يذكر في ذهاب موسى الخ

٥٠٠- **قال** : تمارى هو والحر - هذا الحر تابعي ، ووجه التماري أن الحر كان عالماً بالتوراة ، ولم تذكر تلك القصة فيها . اهـ (ج١ ص١٧٣) .

يقول : قال العيني في بيان رجال هذا الحديث : الثامن الحر بضم الحاء المهملة ، وتشديد الراء ابن قيس بفتح القاف وسكون الياء آخر الحروف وفي آخره سين مهملة ابن حصن بكسر الحاء وسكون الصاد المهملتين ابن حذيفة ابن بدر الفزاري بفتح الفاء والزاي نسبة إلى فزارة بن شيبان بن بغيض بن ريث بن غطفان ، وهو ابن أخي عيينة بن حصن كان أحد الوفد الذين قدموا على النبي ﷺ مرجعه من تبوك ، وكان من جلساء عمر - رضي الله تعالى عنه . اهـ

فالحر بن قيس الفزاري هذا صحابي ، وقد صرح به الحافظ في الفتح حيث قال : قوله : (والحر) هو بضم الحاء وتشديد الراء المهملتين ، وهو صحابي مشهور ذكره ابن السكن وغيره . اهـ وكان الفتح والعمدة أمام عيني صاحب الفيض صباح مساء لكنه غفل فقال ما قال ، ثم وجه التماري الذي ذكره لايخلو عن نظر ، وذلك واضح .

باب متى يصح سماع الصغير ؟

٥٠١- **قال** : وقصة العارف الجامي وذهاب أبيه إياه إلى درس الخ (ج١ ص١٧٤) .

يقول : إن العبارة العربية الصحيحة هنا : وذهاب أبيه به ، أو إذهاب أبيه إياه إلى درس الخ ، ولم تستدرك في جدول استدراك الأخطاء لا في الجزء الأول ولا في الجزء الرابع .

٥٠٢- **قال** : اللهم علمه الخ وكان النبي ﷺ ذهب الخ (ج١ ص١٧٥) .

يقول : إن الحديث الذي فيه : اللهم علمه الخ قد أخرجه المصنف في الباب الذي قبل هذا الباب ، فكان موضع كلامه هذا هو الباب المتقدم لا باب متى يصح سماع الصغير ؟ أعني هذا الباب .

٥٠٣- **قال** : (إلى غير جدار) واعلم أنه اختلف البيهقي والبخاري في وضع الترجمة على هذا اللفظ ، فترجم البيهقي بنفي السترة ، والبخاري فيما سيأتي بإثباتها - إلى قوله : وتفصيل الفرق أنه إذا كان للاستثناء الخ (ج١ ص١٧٥) .

أقول : وجه الاختلاف الاختلاف في الموصوف ، فأخرج البخاري سترة ، والبيهقي شيئاً وهو لايستلزم السترة لأن الشيء يطلق على الخلاء والهواء ، وما أمامه عالم (أو عام) يجعله سترة من السماء وغيرها .

يقول : قال العيني في شرح باب سترة الإمام سترة لمن خلفه : مطابقة هذا الحديث - أي حديث ابن عباس هذا - للترجمة ظاهرة تستنبط من قوله : إلى غير جدار . لأن هذا اللفظ مشعر بأن ثمه سترة لأن لفظ غير يقع دائماً صفة ، وتقديره إلى شيء غير جدار وهو أعم من أن يكون عصا أو عنزة أو نحو ذلك الخ .

٥٠٤- **قال** : ولذا قالوا : إن (إلا) في قوله : لو كان فيهما آلهة الخ بمعنى غير

ومعنى الكلمة أنه لو لم يكن الله سبحانه وإن كان غيره واحداً كان أو ألفاً لفسدت السماوات والأرض ، وغفل بعض الناس عنه فذهب يزعم أن معناها بطلان التعدد فقط ، والتحقيق أنه لبيان فساد العالمين على تقدير وجود أحد غيره تعالى ولو كان واحداً أو ألفاً . اهـ بحذف يسير (جـ١ ص ١٧٥) .

أقول : والظاهر أن معناها لو كان فيهما آلهة غير الله سواء كانت مع الله أو مع نفيه لفسدتا ، وليس معناها أنه لو لم يكن الله وكانت آلهة غيره لفسدتا إذ فساده ظاهر لأن الآية ليس فيها إيماء إلى نفي الله بحال ، فتأمل .

يقول : قال صاحب الكشاف : وصفت آلهة بإلا كما توصف بغير لو قيل : آلهة غير الله . وقال : والمعنى لو كان يتولاهما ويدبر أمرهما آلهة شتى غير الواحد الذي هو فاطرهما لفسدتا. وفيه دلالة على أمرين أحدهما وجوب أن لايكون مدبرهما إلا واحداً . والثاني أن لايكون ذلك الواحد إلا إياه وحده لقوله: إلا الله . اهـ .

وقال صاحب روح المعاني : وقوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) إبطال لتعدد الإله ، و(إلا) لمغايرة ما بعدها لما قبلها ، فهي بمنزلة غير ، ولا يصح أن تكون للاستثناء من جهة العربية عند الجمهور لأن (آلهة) جمع منكر في الإثبات ، ومذهب الأكثرين كما صرح به في التلويح أنه لا استغراق له ، فلايدخل فيه ما بعدها حتى يحتاج لإخراجه بها ، وهم يوجبون دخول المستثنى في المستثنى منه في الاستثناء المتصل ، ولايكتفون بجواز الدخول كما ذهب إليه المبرد وبعض الأصوليين ، فلايجوز عندهم قام رجال إلا زيداً على كون الاستثناء متصلاً ، وكذا على كونه منقطعاً بناء على أنه لابد فيه من الجزم بعدم الدخول وهو مفقود جزماً. اهـ بحذف .

فقد تبين أن كلمة إلا في قوله تعالى : لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا . بمنزلة

غير وبمعناه عند الأكثر ، ومعنى الآية : لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدتا . وليس معناها : لو لم يكن الله سبحانه وإن كان غيره واحداً كان أو ألفاً لفسدتا . كما توهم صاحب الفيض .

ثم لايذهب عليك ما بين قوله : لو لم يكن الله الخ وبين قوله : والتحقيق أنه لبيان فساد العالمين على تقدير الخ من التفاوت ، وسياق كلامه أن قوله الأول عين قوله الثاني باعتبار المعنى والمفهوم من غير تفاوت ، وبالعكس ، فتدبر .

٥٠٥- **قال** : إذا علمت معنى غير فاسمع أن البخاري أخذه للنعت ، فمعناه أنه صلى إلى شيء مغاير للجدار ، فثبتت السترة ولكنها لم تكن جداراً - إلى قوله : لأنه إذا لم تكن هناك جدار ولا غيره فالتعرض إلى نفيه خاصة لغو . اهـ (ج١ ص١٧٥) .

يقول اولاً : إن لاختلاف البخاري والبيهقي في الترجمة على حديث الباب توجيهات الأول ما ذكره صاحب الفيض . والثاني ما ذهب إليه شيخنا - حفظه الله تعالى - والثالث ما يومي إليه كلام بعض الشارحين وهو أن المراد بقوله : إلى غير جدار. عند البيهقي إلى غير سترة ، فهو عنده من باب إطلاق الخاص وإرادة العام، فالجدار أريد به السترة .

ثانياً : إن صاحب الفيض قد صرح أن ما اختاره البخاري أولى . والحافظ ذهب إلى ما اختاره البيهقي حيث قال هنا : قوله : (إلى غير جدار) أي إلى غير سترة قاله الشافعي ، وسياق الكلام يدل على ذلك لأن ابن عباس أورده في معرض الاستدلال على أن المرور بين يدي المصلي لايقطع صلاته، ويؤيده رواية البزار بلفظ : (والنبي ﷺ يصلي المكتوبة ليس شيء يستره) .

وقال في شرح أبواب السترة : قوله : (باب سترة من خلفه) أورد فيه ثلاثة أحاديث الثاني والثالث منها مطابقان للترجمة لكونه ﷺ لم يأمر أصحابه أن

يتخذوا سترة غير سترته .

وأما الأول وهو حديث ابن عباس ففي الاستدلال به نظر لأنه ليس فيه أنه ﷺ صلى إلى سترة ، وقد بوب عليه البيهقي (باب من صلى إلى غير سترة) وقد تقدم في كتاب العلم في الكلام على هذا الحديث في باب متى يصح سماع الصغير ؟ قول الشافعي : إن المراد بقول ابن عباس : إلى غير جدار أي إلى غير سترة . وذكرنا تاييد ذلك من رواية البزار .

وقال بعض المتأخرين : قوله : إلى غير جدار . لاينفي غير الجدار إلا أن إخبار ابن عباس عن مروره بهم وعدم إنكارهم لذلك مشعر بحدوث أمر لم يعهدوه فلو فرض هناك سترة أخرى غير الجدار لم يكن لهذا الإخبار فائدة إذ مروره حينئذ لاينكره أحد أصلاً . اهـ

وأما العيني فقد قال في باب متى يصح سماع الصغير : قوله : إلى غير جدار . يعني إلى غير سترة فإن قلت : لفظة إلى غير جدار لاينفي شيئاً غيره فكيف يفسر بغير سترة ؟ قلت : إخبار ابن عباس عن مروره بالقوم وعن عدم جدار مع أنهم لم ينكروا عليه وأنه مظنة إنكار يدل على حدوث أمر لم يعهد قبل ذلك من كون المرور مع السترة غير منكر ، فلو فرض سترة أخرى غير الجدار لم يكن لهذا الإخبار فائدة . اهـ

وقال في باب سترة الإمام سترة لمن خلفه : مطابقة هذا الحديث للترجمة ظاهرة تستنبط من قوله : إلى غير جدار . لأن هذا اللفظ مشعر بأن ثمه سترة لأن لفظ غير يقع دائماً صفة ، وتقديره إلى شيء غير جدار وهو أعم من أن يكون عصاً أو عنزة أو نحو ذلك .

وقال بعضهم : في الاستدلال بهذا الحديث نظر لأنه ليس فيه أنه ﷺ صلى إلى سترة وقد بوب عليه البيهقي باب من صلى إلى غير سترة . قلت : دليله لايساعد

نظره لأنه لم يقف على دقة الكلام والبيهقي أيضاً لم يقف على هذه النكتة ، والبخاري دقق نظره فأورد هذا الحديث في هذا الباب للوجه الذي ذكرناه على أن ذلك معلوم من حال النبي ﷺ . اهـ

ولا ريب أن دليل الناظر يساعد نظره لأن دليله رواية البزار ولفظها : والنبي ﷺ يصلي المكتوبة ليس شيء يستره . ولأن دليله إيراد ابن عباس ذلك الحديث في معرض الاستدلال على أن المرور بين يدي المصلي لايقطع صلاته . والناظر إنما جعل رواية البزار مؤيدة للدليل ، وجعلتها دليلاً نظراً إلى أن مؤيد الدليل ههنا دليل أيضاً . نعم حفظ العيني لم يساعده ههنا فإنه قد قال في باب متى يصح سماع الصغير : قوله : إلى غير جدار . يعني إلى غير سترة . وقال في باب سترة الإمام سترة لمن خلفه : لأن هذا اللفظ مشعر بأن ثمه سترة الخ ولاشك أن قول العيني هذا يناقض قوله : يعني إلى غير سترة الخ .

ثم قال العيني : وقال بعضهم : في الاستدلال بهذا الحديث نظر لأنه ليس فيه أنه ﷺ صلى إلى سترة ، وقد بوب عليه البيهقي باب من صلى إلى غير سترة .

قلت - القائل هو العيني - : دليله لايساعد نظره لأنه لم يقف على دقة الكلام والبيهقي أيضاً لم يقف على هذه النكتة ، والبخاري دقق نظره فأورد هذا الحديث في هذا الباب للوجه الذي ذكرناه على أن ذلك معلوم من حال النبي ﷺ . انتهى كلام العيني .

ولا ريب أن دليل الحافظ يساعد نظره لأن دليله رواية البزار ولفظها : والنبي ﷺ يصلي المكتوبة ليس شيء يستره . ولأن دليله إيراد ابن عباس ذلك الحديث في معرض الاستدلال على أن المرور بين يدي المصلي لايقطع صلاته . والحافظ إنما جعل رواية البزار مؤيدة للدليل ، وقد جعلتها دليلاً نظراً إلى الحديث ، وإلى أن مؤيد الدليل ههنا دليل أيضاً .

٥٠٦- **قال** : وفي كتب المالكية أن سترة الإمام ما كان بين يديه من خشب أو رمح أو غيرهما ثم الإمام بنفسه سترة للقوم - إلى قوله : فإن حكمها فيما وراءها فقط . اهـ (ج١ ص١٧٦) .

يقول : وهذا هو المراد بقول الحافظ : ويظهر أثر الخلاف الذي نقله عياض فيما لو مر بين يدي الإمام أحد فعلى قول من يقول : إن سترة الإمام سترة من خلفه . يضر صلاته وصلاتهم معاً ، وعلى قول من يقول : إن الإمام نفسه سترة من خلفه . يضر صلاته ولايضر صلاتهم . اهـ وقال العيني متعقبا عليه " سترة الإمام سترة مطلقا بالحديث المذكور فإذا وجدت سترة لا تضر صلاة الإمام ولا صلاة المأموم . اهـ وثمن تعقبه هذا لا يساوي فلسا زيفا ، فتدبر .

باب الخروج في طلب العلم الخ

٥٠٧- **قال** : (ورحل) الخ وقصته أنه رحل من المدينة إلى الشام حتى إذا بلغ الشام سأل الناس عن بيته فوصل إليه وناداه على بعيره - إلى قوله : وفيه : فيناديهم بصوت الخ (ج١ ص١٧٦) .

يقول : إن صاحب الفيض قد حكى قصة رحلة جابر بن عبدالله - رضي الله تعالى عنهما - إلى عبدالله بن أنيس - رضي الله تعالى عنه - بالألفاظ المذكورة ، ولم ينقل سندها ، ولا سمى كتاباً نقلها منه ، ولم أرها بتلك الألفاظ ولا بذلك المعنى في كتاب حتى الآن .

ثم الحديث الذي فيه : فيناديهم بصوت الخ أورده البخاري في كتاب الرد على الجهمية معلقا مختصرا ، فقوله : في حاشية الصحيح ليس إلا من باب إبعاد النجعة .

باب فضل من علم وعلم

٥٠٨- **قال** : وعلم من المجرد معناه (جانا) والقياس أن يكون معنى علم من التفعيل (جنوايا) إلا أن ترجمته (سكهلايا) - إلى قوله : وقالوا : معناه إذا يحملكم الإمام على التأمين . اهـ (ج١ ص١٧٦) .

اقول : ولكن حملوه على المجاز لا على الحقيقة ، فلايكون من هذا النوع .

يقول : إن التردد في هذا النوع من التعدية مبني على ثبوت القياس المذكور في اللغة، وحيث لم يثبت في لغة العرب فلا مجال للتردد . مع أن صاحب القاموس قال : وعلمه العلم تعليماً وعلاماً ككذاب وأعلمه إياه فتعلمه . وقال بعض أهل اللغة : علمه الصنعة وغيرها جعله يعلمها . وقال الراغب : وأعلمته وعلمته في الأصل واحد إلا أن الإعلام اختص بما كان بإخبار سريع ، والتعليم اختص بما يكون بتكرير وتكثير حتى يحصل منه أثر في نفس المتعلم .اهـ فلا وجه لتردد صاحب الفيض . ثم الحصر في قوله : لا سبب للعلم إلا التعليم . كما ترى .

٥٠٩- **قال** : الغيث (فرياد رس) ويقال للماء الذي تخضر به الأرض وينبت به الكلأ والعشب ، والعشب عام للرطب والكلأ . اهـ (ج١ ص١٧٦) .

يقول : قال أهل اللغة : الغيث المطر أو الذي يكون عرضه بريداً أو الكلأ الذي ينبت بماء السماء ، وربما سموا السحاب غيثاً . وقال الراغب : الغوث يقال في النصرة ، والغيث في المطر . اهـ

وقال العيني : قوله : الغيث . هو المطر وغيثت الأرض فهي مغيثة ومغيوثة يقال : غاث الغيث الأرض إذا أصابها ، وغاث الله البلاد يغيثها غيثاً . اهـ فالذي ذكره صاحب الفيض ليس هو معنى الغيث .

ثم قوله : والعشب عام للرطب والكلأ . يدل على أن العشب أعم من الكلأ

وأن الكلأ هو الحشيش الكلأ اليابس ولا يقال له رطبا حشيش . قلت : علم من كلامه أن الكلأ أي الكلأ اليابس . والأمر ليس كذلك قال في القاموس : والكلأ كجبل العشب رطبه ويابسه . وقال أيضاً : العشب بالضم الكلأ الرطب .

وقال العيني : قوله : الكلأ بفتح الكاف واللام وفي آخره همزة بلا مد قال الصغاني : الكلأ العشب وقد كلئت الأرض فهي كليئة ثم قال في باب العشب : العشب الكلأ الرطب ولايقال له حشيش حتى يهيج ، وأعشب الأرض إذا أنبتت العشب . وقال في باب الحشيش : الحشيش يطلق على الرطب من النبات واليابس منه وكذا صرح به ابن فارس والجوهري والقاضي عياض وقالوا : الكلأ يطلق على الرطب واليابس من النبات . وفهم من قول الصغاني أيضاً أن الحشيش لايطلق على الرطب وكذا صرح به الجوهري وهو منقول عن الأصمعي ذكره البطليوسي في أدب الكتاب ونقل عن أبي حاتم إطلاقه عليه .

وقال الكرماني : الكلأ بالهمزة هو النبات يابساً ورطباً ، وأما العشب والخلأ مقصوراً فمختصان بالرطب ، والحشيش مختص باليابس . قلت : قال الجوهري : الخلأ مقصوراً الحشيش اليابس الواحد خلأة . والصواب مع الكرماني فالجوهري سها فيه لأن الخلأ الرطب فإذا يبس فهو حشيش . اهـ

وقال الحافظ : قوله : (الكلأ) بالهمزة بلا مد . وقوله : (العشب) هو من ذكر الخاص بعد العام لأن الكلأ يطلق على النبت الرطب واليابس معاً ، والعشب للرطب فقط . اهـ

٥١٠- **قال** : (أمسكت الماء الخ) يعني فيها فابلية الإمساك الخ (ج١ ص١٧٧) .

يقول : إن المراد الإمساك بالفعل كما يظهر من قوله ﷺ بعد : فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا . وأنت تعلم أن صيغ الفعل لم توضع لما بالقوة ، وإنما وضعت لما بالفعل ، وذلك واضح جلي .

باب رفع العلم وظهور الجهل الخ

٥١١- **قال** : (ربيعة) وهو ربيعة الرأي شيخ مالك - رحمه الله تعالى - وأكثر فقه مالك - رحمه الله تعالى - منه ، وحكي أن الربيعة تعلم الفقه على أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - . اهـ (ج١ ص١٧٧) .

أقول : وهو - أي ربيعة رحمه الله تعالى - من الخامسة أي من صغار التابعين الذين رأوا الواحد أو الاثنين من الصحابة ولم يثبت لبعضهم رواية عنهم كالأعمش . وهذا يكذب ما نقل أنه تعلم الفقه على أبي حنيفة .

وقد روي عن ربيعة أنه جادل سعيد بن المسيب في دية الأصابع ، وسعيد يتمسك بالسنة وربيعة يعترض بالرأي فقال له سعيد : أعراقي أنت ؟ قال : لا بل عالم متثبت أو جاهل متعلم . فقال سعيد : هي السنة .

وقد روي في ترجمته أنه كان في العراق أيام السفاح ، وأنه قربه واستعمله فهل أخذ الرأي من العراقيين أيام كان بينهم ؟ ظن بعضهم ذلك لكن يظهر أنه غير صحيح فقد رأينا هذه النزعة عنده قبل أن يكون في العراق لأنه بهذه النزعة جادل سعيد بن المسيب المتوفى سنة ثلاث وتسعين قبل ولاية السفاح .

وقد روي عن ربيعة أنه كان يكره العراق وأهله ، واستعفى أبا العباس من أجل ذلك وعاد إلى المدينة فقيل له : كيف رأيت العراق وأهله ؟ قال : رأيت قوماً حلالنا حرامهم وحرامنا حلالهم ، وتركت بها أكثر من أربعين ألفاً يكيدون هذا الدين . (ضحى الإسلام ج٢ ص٢٠٩) .

وعن عبدالعزيز بن أبي سلمة قال لما جئت العراق جاء أهل العراق فقالوا : حدثنا عن ربيعة الرأي . قال : فقلت : يا أهل العراق تقولون ربيعة الرأي ؟ لا والله ما رأيت أحفظ للسنة منه . (كتاب إيقاظ همم أولي الأبصار . ص ٣١) .

وقال الشيخ العيني : ربيعة هو المشهور بربيعة الرأي بإسكان الهمزة إنما قيل له ذلك لكثرة اشتغاله بالرأي والاجتهاد وهو ابن أبي عبدالرحمن فروخ بالفاء والراء المشددة المضمومة وبالخاء المعجمة المدني التابعي الفقيه شيخ مالك بن أنس روى عنه الأعلام منهم أبو حنيفة توفي سنة ست وثلاثين ومائة بالمدينة وقيل بالأنبار في دولة أبي العباس . اهـ (ج١ ص٤٧٢) .

يقول : يظهر من بعض ما نقله شيخنا - حفظه الله تعالى - أمران الأول أن لفظ الرأي كان يستعمل في زمان السلف بإزاء السنة والحديث أيضاً ، ويؤيده أن ابن خلدون قد قسم الفقهاء في مقدمته إلى فقهاء أهل الحديث وفقهاء أهل الرأي ، وجعل الإمام أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - إمام أهل الرأي ، والإمام مالكاً - رحمه الله تعالى - من أئمة أهل الحديث .

والثاني أن ذلك الرأي كان مذموماً عند السلف ، وأن الرأي مما اشتهر به العراقيون عند السلف ، وكل ذلك كان حين لم يكن للشافعية وجود ولا ولد الشافعي - رحمه الله تعالى - إلا بعد ذلك بمدة ، فاحفظ هذا فإنه ينفعك فيما يأتي إن شاء الله تعالى .

٥١٢- **قال** : والرأي عند السلف بمعنى الفقه وشاع في المتأخرين بمعنى القياس حتى أن بعض الشافعية يلقبون الحنفية بأهل الرأي هجواً لهم - إلى قوله : لا بمعنى القائس والقائف ليكون هجواً لهم كما راموه . اهـ (ج١ ص١٧٧) .

أقول : والمراد من أهل الرأي كما قال ولي الله الدهلوي قوم توجهوا بعد المسائل المجمع عليها بين المسلمين أو بين جمهورهم إلى الأصول دون تتبع الأحاديث والآثار ، فالرأي هو مقتضى الأصول دون الأحاديث ، وأهل الحديث توجهوا إلى الأحاديث والآثار دون الأصول فقط، وليس تلقيبهم بأهل الرأي لفصلهم الفقه من الحديث كما ظن .

يقول : قال صاحب تاريخ الأدب العربي في فصل علم الفقه منه : في صدر الإسلام كانت نشأة هذا العلم ، وفي عصر بني العباس كان تحريره ، وتدوينه ونضجه . وكانت المدينة حينئذ عش الفقهاء ومقر المحدثين وكعبة طلاب الفقه ورواة الحديث . فلما استقر ملك العباسيين في العراق انتشر الفقه بين أهله ، ونبغ فيه جماعة منهم نهجوا غير سبيل الحجازيين في التشريع .

فقهاء الحجاز لمكانتهم من الرواية وتوسعهم في الحديث بنوا أحكامهم على النصوص ، فلايرجعون إلى القياس الجلي أو الخفي ما وجدوا خبراً أو أثراً وهم أهل الحديث وزعيمهم مالك ابن أنس .

وفقهاء العراق لتشددهم في الرواية وقلة بضاعتهم من السنة وتأثير الجنسية الآرية فيهم عمدوا إلى القياس في استنباط الفقه وهم أصحاب الرأي وزعيمهم أبو حنيفة النعمان .

واقتضت سياسة المنصور أن يظهر العراق على الحجاز وبغداد على المدينة ، والفرس على العرب ، فاستقدم أبا حنيفة إلى بغداد وأكرمه وعزز مذهبه فانتشر بالعراق وفارس وخراسان والهند والصين والترك واقتصر مذهب مالك على الحجاز والمغرب الأقصى والأندلس . اهـ

وقد ظهر منه أمران الأول أن سبب تسمية فقهاء العراق الذين كان زعيمهم أبا حنيفة بأصحاب الرأي وأهل الرأي هو عمدهم إلى القياس وسبب تسمية فقهاء الحجاز الذين كان زعيمهم مالك بن أنس بأهل الحديث وأصحاب الحديث هو بناء أحكامهم على النصوص وعدم رجوعهم إلى القياس الجلي أو الخفي ما وجدوا خبراً أو أثراً .

والثاني أن سبب انتشار مذهب أبي حنيفة في العراق وفارس وخراسان والهند والصين والترك هو ما ذكره . وقد ظهر منه أيضاً أن أهل الرأي بمعنى أهل القياس

وهم القائسون ، وليس بمعنى مؤسسي الفقه ومدونيه كما ظن صاحب الفيض .

بقي أن سبب تسمية الفقهاء بالفقهاء وأهل الفقه ما ذا ؟ هل هو ما ذكره صاحب الفيض بقوله : ولذا نسب إلينا الفقه ولقبنا بأهل الفقه ، وأهل الرأي . مشيراً إلى قوله قبل : إن محمد بن الحسن هو أول من فصل الفقه من الحديث ودونه ؟ والذي يحصحص من مطالعة التاريخ أن ما ذكره في وجه التسمية ليس بصواب لأن الفقهاء وأهل الفقه كانوا موجودين في الأمة قبل فصل الفقه من الحديث ، وقبل تدوين الفقه وتبويبه ، وكان اسم أهل الفقه والفقهاء موجوداً قبل ذلك .

وأما قوله : والرأي عند السلف بمعنى الفقه . ففيه أن الرأي الذي كان في العراقيين مذموم عند السلف كما تقدم ، والفقه ممدوح عندهم ، فكيف يكون رأي العراقيين فقهاً عند السلف ؟ فتدبر فإن فيه نظراً ظاهراً .

وإذا أتقنت ما ألقينا عليك قبل وضح لك ما في قوله الآتي : ثم إن كلاً منهم أفرزوا فقههم من الحديث ودونوه - إلى قوله : فأي اعتراض علينا ؟ من الوهن والسخافة والضعف والركاكة إذ ليس الاعتراض والعار إفراز الفقه وفصله من الحديث ولا تدوين الفقه وتبويبه حتى يتجه ما قال ، بل الاعتراض والعار ما يترشح من قول صاحب تاريخ الأدب العربي وغيره من العمد والرجوع إلى الرأي والقياس .

ومما يؤيد أن الرأي في أهل الرأي وأصحاب الرأي لقب فقهاء العراق بمعنى القياس ، لا بمعنى الفقه ، وأن أهل الرأي وأصحاب الرأي بمعنى أهل القياس وأصحاب القياس ، وليسا بمعنى أهل الفقه وأصحاب الفقه و لا بمعنى الفاصلين المفرزين للفقه من الحديث ، ولا بمعنى مؤسسي الفقه ومدونيه ما قال ابن خلدون في تاريخه في المجلد الأول منه المشتهر باسم المقدمة، وهاك نصه :

ثم إن الصحابة لم يكونوا كلهم أهل فتيا ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم ،

وإنما كان ذلك مختصاً بالحاملين للقرآن العارفين بناسخه ، ومنسوخه ومتشابهه ومحكمه ، وسائر دلالاته بما تلقوه من النبي ﷺ أو ممن سمعه منهم من عليتهم ، وكانوا يسمون لذلك القراء أي الذين يقرأون الكتاب لأن العرب كانوا أمة أمية ، فاختص من كان منهم قارئاً للكتاب بهذا الاسم لغرابته ، وبقي الأمر كذلك صدر الملة ، ثم عظمت أمصار الإسلام وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب ، وتمكن الاستنباط وكمل الفقه وأصبح صناعة وعلماً فبدلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء .

وانقسم الفقه فيهم إلي طريقنين طريقة أهل الرأي والقياس وهم أهل العراق ، وطريقة أهل الحديث وهم أهل الحجاز . وكان الحديث قليلاً في أهل العراق كما قدمناه ، فاستكثروا من القياس ومهروا فيه فلذلك قيل لهم أهل الرأي . ومقدم جماعتهم الذي استقر المذهب فيه وفي أصحابه أبو حنيفة ، وإمام أهل الحجاز مالك بن أنس والشافعي من بعده . اهـ

٥١٣- **قال** : ثم في الكتب أن مدون علم أصول الفقه هو الشافعي - رحمه الله تعالى- قلت : وعندي ثبت من التاريخ أنه أبو يوسف - رحمه الله تعالى - وكان ينبه المحدثين في إملاءه على بعض قواعد أصول الفقه الخ (ج١ ص١٧٧) .

أقول : ومدونو الكتب في الأصول على وجه التحقيق أولاً الشافعية ثم تبعهم الحنفية ، وهذا يدلك أن الشافعي - رحمه الله تعالى - هو المؤسس لأصول الفقه على وجه التحقيق .

يقول : إن العلامة عبدالرحمن بن خلدون المغربي قال في مقدمته : واعلم أن هذا الفن- أي أصول الفقه - من الفنون المستحدثة في الملة وكان السلف في غنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لايحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية. وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصاً فعنهم أخذ

معظمها .

وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم بهم فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة كما قررناه من قبل احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة ، فكتبوها فناً قائماً برأسه سموه أصول الفقه ، وكان أول من كتب فيه الشافعي - رضي الله عنه- أملى فيه رسالته تكلم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس ، ثم كتب فقهاء الحنفية فيه ، وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها . اهـ

ثم إن صاحب الفيض إن أراد بقوله : وعندي ثبت من التاريخ الخ ما ذكره بعد في قوله : وكان ينبه الخ فلايثبت به أن أبا يوسف كان مدوناً لعلم أصول الفقه لأن من الفقهاء والعلماء قبل أبي يوسف والشافعي من كان ينبه تلاميذه في إملاءه على بعض قواعد أصول الفقه ، ولم يجعل مدوناً لذلك العلم ، وإن أراد به أمراً آخر فلم يذكره حتى ينظر فيه ، فتأمل .

٥١٤- **قال** : ثم عند البخاري أن رفع العلم إنما يكون برفع العلماء ، ولاينتزع انتزاعاً، وعند ابن ماجه بإسناد صحيح عن زياد بن أبي حبيب أنه ينزع من الصدور - إلى قوله : فلا تعارض لاختلاف الزمانين . اهـ (ج١ ص١٧٧) .

يقول : لم أجد حديث زياد بن أبي حبيب في سنن ابن ماجه ، ولا رأيت زياد بن أبي حبيب في الكتب المصنفة في رجال الستة كالتقريب وغيره ، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً .

نعم قال ابن ماجه في باب ذهاب القرآن والعلم : حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا وكيع ثنا الأعمش عن سالم بن أبي الجعد عن زياد بن لبيد قال : ذكر النبي ﷺ شيئاً فقال : ذاك عند أوان ذهاب العلم . قلت : يا رسول الله وكيف يذهب العلم ؟

ونحن نقرأ القرآن ونقرءه أبناءنا ، ويقرءه أبناءنا أبناءهم إلى يوم القيامة . قال : ثكلتك أمك زياد إن كنت لأراك من أفقه رجل بالمدينة أو ليس هذه اليهود والنصارى يقرءون التوراة والإنجيل لايعلمون بشيء مما فيهما . اهـ

ولعل مراد صاحب الفيض هذا الحديث وغير لبيد أبو زياد إلى أبي حبيب لكن ليس فيه أن العلم ينزع من الصدور في ليلة ولا ما يدل عليه ، ثم في سنده سليمان بن مهران الأعمش وهو يدلس وقد روي هذا الحديث بالعنعنة حسب إسناد ابن ماجه هذا .

نعم قال ابن ماجه بعد ذكر حديث زياد بن لبيد المتقدم : حدثنا علي بن محمد ثنا أبومعاوية عن أبي مالك الأشجعي عن ربعي بن حراش عن حذيفة بن اليمان قال : قال رسول الله ﷺ : يدرس الإسلام كما يدرس وشي الثوب حتى لايدري ما صيام ولا صلاة ولا نسك ولا صدقة ويسري على كتاب الله عز وجل في ليلة فلايبقى في الأرض منه آية، وتبقى طوائف من الناس الشيخ الكبير والعجوز يقولون : أدركنا آباءنا على هذه الكلمة لا إله إلا الله فنحن نقولها . الحديث .

والظن الأغلب أن حديث -حذيفة بن اليمان هذا هو مراده بقوله : وعند ابن ماجه الخ لكنه أخطأ في تسمية الراوي الصحابي حيث ارتفع بصره عن حديث حذيفة ووقع على حديث زياد بن لبيد الذي قبل حديث حذيفة فارتسم مضمون حديث حذيفة في ذهنه وعزاه إلى زياد بن لبيد وأخطأ في تسمية أبي زياد كما تقدم .

لكن ليس حديث حذيفة نصاً في أن العلم ينزع من الصدور في ليلة ولا صريحاً فيه . بل قوله ﷺ في حديث حذيفة : وتبقى طوائف من الناس الخ يدل على أن دروس الإسلام ورفعه والسري على كتاب الله في ليلة يكون بدروس علماء الإسلام ورفعهم وقبضهم السرى على حملة كتاب الله تعالى فإن بقاء الجهال ينبئ عن ذهاب العلماء . والمقصود من تشبيه دروس الإسلام بدروس وشي الثوب أن ذلك

الدروس يكون شيئاً فشيئاً حتى لايدري ما صيام الخ .

فلا معارضة بين الحديثين حديث قبض العلم بقبض العلماء ، وحديث حذيفة بن اليمان المذكور آنفاً حتى يحتاج إلى التطبيق ، فقوله : والتوفيق بينهما أن أول أمر الرفع الخ كما ترى.

على أن حمل حديث قبض العلم بقبض العلماء على أول أمر الرفع ، وحمل حديث حذيفة بن اليمان - لو سلم أنه يدل على ماذكره - على إبان الساعة يحتاجان إلى دليل وبرهان .

٥١٥- **قال** : (أن يقل العلم) وفي نسخة على حاشية النسائي يكثر العلم وهو أيضاً صحيح فإنه يكون كثيرا كماً وقليلاً كيفا كما نشاهد في زماننا - **إلى قوله** : قال المتنبي : لاتكثر الأموات كثرة قلة : إلا إذا شقيت بك الأحياء . اهـ (ج١ ص١٧٧-١٧٨) .

أقول : إن الاستشهاد بالشعر ليس في بابه .

يقول : إن قول صاحب الفيض : وفي نسخة على حاشية النسائي يكثر العلم . يحتمل معنيين الأول أن في نسخة من سنن النسائي يكثر العلم ، وإنما نبه على تلك النسخة في الحاشية ، وأما في الحوض فهو يقل العلم . والثاني أن في نسخة من صحيح البخاري يكثر العلم ، وهذه النسخة من صحيح البخاري على حاشية النسائي . لكني لم أعثر على واحد من كلا هذين الأمرين حتى الآن . ولايذهب عليك أن قوله : وهو أيضاً صحيح فإنه يكون الخ إنما نحتاج إليه أو إلى مثله بعد ثبوت النسخة المذكورة وصحتها .

ثم مقتضى المقام أن يوفق بين قوله ﷺ في حديث أبي التياح عن أنس : أن يرفع العلم . وبين قوله ﷺ في حديث قتادة عنه : أن يقل العلم . واللفظان قد أخرجهما المصنف في الباب لكن صاحب الفيض لم يلتفت إليه هنا ، وإن شئت الاطلاع عليه

فارجع إلى الفتح والعمدة .

٥١٦- **قال** : (أن يضيع نفسه) قالوا : معناه أن يقعد في زاوية بيته ، ولايفشي العلم فإن قعود العالم بلا فائدة هو ضياعه الخ (ج١ ص١٧٨) .

يقول : إن ظاهر وضع صاحب الفيض لفظ أن يضيع نفسه بعد قوله : أن يقل العلم . وقبل قوله : تشرب الخمر . يوهم كونه من الحديث المرفوع وإنما هو من قول لربيعة قد ذكره المصنف في ترجمة الباب ، فتنبه .

٥١٧- **قال** : قوله : (تشرب الخمر) في القدوري : الخمر هي عصير العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد الخ (ج١ ص١٧٨) .

يقول : قال المرغيناني في الهداية : أما الخمر فالكلام فيها في عشرة مواضع أحدها في بيان مائيتها - أي ماهيتها - وهي النيء من ماء العنب إذا صار مسكراً وهذا عندنا ، وهو المعروف عند أهل اللغة وأهل العلم ، وقال بعض الناس : هو اسم لكل مسكر لقوله عليه السلام: كل مسكر خمر . وقوله عليه السلام : الخمر من هاتين الشجرتين . وأشار إلى الكرمة والنخلة ، ولأنه مشتق من مخامرة العقل وهو موجود في كل مسكر .

ولنا - أي وللحنفية - أنه اسم خاص بإطباق أهل اللغة فيما ذكرناه ولهذا اشتهر استعماله فيه ، وفي غيره غيره ولأن حرمة الخمر قطعية وهي في غيرها ظنية ، وإنما سمي خمراً لتخمره لا لمخامرته العقل على أن ما ذكرتم لاينافي كون الاسم خاصاً فيه فإن النجم مشتق من النجوم وهو الظهور ثم هو اسم خاص للنجم المعروف لا لكل ما ظهر وهذا كثير النظير ، والحديث الأول طعن فيه يحيى بن معين والثاني أريد به بيان الحكم إذ هو اللائق بمنصب الرسالة . اهـ

وقوله : أنه اسم خاص بإطباق أهل اللغة فيما ذكرناه . فيه أن صاحب القاموس قال : الخمر ما أسكر من عصير العنب أو عام كالخمرة وقد يذكر والعموم أصح

لأنها حرمت وما بالمدينة خمر عنب وما كان شرابهم إلا البسر والتمر سميت خمراً لأنها تخمر العقل وتستره ، أو لأنها تخامر العقل أي تخالطه . اهـ فقد تبين أن ادعاء إطباق أهل اللغة على أنه اسم خاص في المسكر من عصير العنب ممنوع .

ثم العام قد يشتهر استعماله في فرد من أفراده كلفظ الدابة فإنه عام وقد اشتهر استعماله في بعض أفراده ، ولايدل ذلك أنه مجاز في غير ذلك الفرد المشتهر استعماله فيه . على أن شهرة استعماله في الخاص مخدوشة لما ذكر في القاموس ، فقوله : ولهذا اشتهر استعماله فيه الخ لايخفى وهنه .

وقوله : ولأن حرمة الخمر قطعية الخ فيه أن ما زعمه غير الخمر هو من أفراد الخمر فتكون الحرمة قطعية في الكل على المذهب الصحيح في مسمى الخمر إلا أن يقال بظنية العام ، وقد صرح كثير من الحنفية أن العام قطعي كالخاص .

ومن ههنا ظهر أن مبنى ظنية حرمة غير عصير العنب على القول الضعيف في مسمى الخمر وليس على كون الخمر اسماً خاصاً كما توهمه صاحب الهداية فالاستدلال بقطعية حرمة عصير العنب المسكر وظنية حرمة غيره من المسكرات على أن الخمر اسم خاص لايصح إذ مبناهما على الاختلاف في مسمى الخمر ، وحكم موضع الاختلاف التحقيق والترجيح بالأدلة المعتبرة عند أهل الفن إن لم يمكن الجمع والتوفيق ، والأدلة ههنا تؤيد عموم الخمر لكل مسكر ، وكفى في ذلك بما ذكر في القاموس دليلاً .

وقوله : وإنما سمي خمراً لتخمره لا لمخامرته العقل . فيه أنه لا استحالة في اجتماع التخمر والمخامرة عقلاً ولا عادة ولا نقلاً ، بل الواقع شاهد عدل أن الخمر متصف بالأوصاف الثلاثة الستر والتغير والمخالطة ، فقوله : لا لمخامرته العقل . خطأ فإن ذلك الجزم والحصر مما لا دليل عليه .

ثم مستدل من قال : إن الخمر عام يتناول كل مسكر . ليس ما ذكره فإنه من

المسلمات عند الكل أن لا اطراد ولا انعكاس في وجوه التسمية ألاترى أن التخمر يوجد في العجين الخمير مع أنه لايسمى خمراً بالاتفاق ، فقوله : إن ما ذكرتم لاينافي الخ يرد على قول صاحب الهداية نفسه : إنما سمي خمراً لتخمره . أيضاً لا اختصاص له بقولهم : لأنه مشتق من مخامرة العقل .

وإنما مستدلهم قول عمر - رضي الله تعالى عنه - على منبر رسول الله ﷺ : والخمر ما خامر العقل . بعد قوله على ذلك المنبر : إنه قد نزل تحريم الخمر وهي من خمسة أشياء العنب والتمر والحنطة والشعير والعسل . أخرجه البخاري ، وكان عمر وسائر الصحابة - رضي الله عنهم - من أهل اللسان وأهل الخبرة والمعرفة باللغة، وقد فهموا من نزول تحريم الخمر نزول تحريم المسكر سواء أكان من العنب أم من الحنطة أم من التمر أم من الشعير أم من العسل ، وقد فسر عمر الخمر بقوله : والخمر ما خامر العقل . ولم يعلم له مخالف من الصحابة في هذا وقد سمعوه من على المنبر ، وحمل فهمهم وقوله على المجاز خلاف الأصل فيحتاج إلى قرينة وقد انتفت ولم توجد .

وقوله : والحديث الأول - أي قوله ﷺ : كل مسكر خمر - طعن فيه يحيى بن معين . فيه أنه قال الحافظ في الدراية حاكياً : وذكر غيره من أصحابنا أن ابن معين طعن في هذا وفي حديث من مس ذكره فليتوضأ وفي حديث لا نكاح إلا بولي . قال المصنف - أي الحافظ الزيلعي الحنفي صاحب نصب الراية - : هذا الكلام كله لم أجده في شيء من كتب الحديث . اهـ

على أن قول النبي ﷺ : كل مسكر خمر . قد أخرجه مسلم في صحيحه عن نافع عن ابن عمر ، فهو صحيح بالإجماع عند مسلم كما هو مقتضى شرطه .

وقوله : والثاني - أي قوله ﷺ : الخمر من هاتين الشجرتين - أريد به بيان الحكم إذ هو اللائق بمنصب الرسالة . فيه أن كون بيان الحكم لائقاً بمنصب الرسالة

لاينافي أن يبين الرسول - ﷺ - حقيقة لفظ في اللغة أو أمراً آخر لغوياً ، ولاسيما إذا كان للأمر اللغوي مدخل ما في توضيح الحكم عموماً أو خصوصاً ، وقد نبه النبي ﷺ الصحابة على عدة أمور لغوية كما لايخفى على من له مراس بالحديث .

ولك أن تقول : إن النبي ﷺ قد بين في هذين الحديثين حقيقة الخمر الشرعية إذ بيان الشرعيات هو اللائق بمنصب الرسالة ، والحقيقة الشرعية مقدمة على الحقيقة اللغوية في كلام الشارع وألفاظ الشرع كما تقرر في موضعه .

ومما يدل على أن الخمر اسم عام ما أخرجه البخاري من حديث أنس بن مالك قال : كنت أسقي أبا عبيدة وأبا طلحة وأبي بن كعب من فضيخ زهو وتمر ، فجاءهم آت فقال : إن الخمر قد حرمت . فقال أبو طلحة : قم يا أنس . فأهرقتها . اهـ

فهؤلاء الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - قد سمعوا قول آت : إن الخمر قد حرمت. فأمروا أنساً ساقيهم بإهراق فضيخ التمر بمجرد سماعهم اللفظ المذكور ، وامتثل أنس أمرهم ذلك من غير نكير ، وكانوا من أهل اللغة العارفين بها ، فعلم أن الخمر في اللغة تتناول فضيخ التمر حقيقة .

ومما يدل على أن الخمر لاتختص بخمر العنب ما أخرجه البخاري أيضاً من قول أنس : إن الخمر حرمت والخمر يومئذ البسر والتمر . ولايتأتى فيه ولا فيما قبله تأويل بيان الحكم .

وقال العيني : ثم الخمر في اللغة من التخمير وهو التغطية سميت به لأنها تغطي العقل، ومنه الخمار للمرأة وفي العباب : يقال : خمرة وخمر وخمور مثال تمرة وتمر وتمور ، ويقال: خمرة صرف . وفي الحديث : الخمرة ما خامر العقل . وقال ابن الأعرابي : سميت الخمرة خمراً لأنها تركت فاختمرت واختمارها تغير ريحها . وعند الفقهاء هي النيء من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد ، ويلحق بها غيرها من الأشربة إذا أسكر . اهـ

وظاهر سياق عبارته هنا يقتضي أن تخصيص الخمر بالنيء من ماء العنب الخ من جهة اصطلاح الفقهاء لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع ، ويؤيد هذا قول صاحب الهداية : والثاني في حد ثبوت هذا الاسم وهذا الذي ذكره في الكتاب قول أبي حنيفة ، وعندهما إذا اشتد صار خمراً ولايشترط القذف بالزبد الخ فإن اختلاف الفقهاء الثلاثة في حد مسمى الخمر يرشدك إلى أن ما اختلفوا فيه أمر مصطلح عندهم ، فكذا التخصيص ، وفيه نظر ظاهر وله رد باهر .

وقيل : الأصل أن التخصيص لغة أهل العراق والتعميم لغة أهل الحجاز ولا ريب أن الكتاب والسنة قد تكلما بلغة أهل الحجاز ، فتطبيقهما على لغة أهل العراق الذين هم عجم الأصل تحكم وتعسف ، فتدبر وتفكر .

٥١/- **قال** : (حتى يكون لخمسين) وأشكل على الحافظ هذا العدد قلت : وفي متن الحديث من طريق آخر قيد ذهل عنه الحافظ ، ويرتفع به الإشكال رأساً ، وهو (القيم الواحد الأمين) فالواحد الأمين اليوم أيضاً أعز وأندر . اهـ (ج١ ص١٧٨) .

يقول : قال الحافظ : وقوله : لخمسين . يحتمل أن يراد به حقيقة هذا العدد أو يكون مجازاً عن الكثرة . ويؤيده أن في حديث أبي موسى : وترى الرجل الواحد يتبعه أربعون امرأة . اهـ

وكلام الحافظ هذا يدلك على أنه لم يشكل عليه هذا العدد البتة بالإشكال الذي أراده صاحب الفيض ، وارتفاع الإشكال الذي رفعه الحافظ بقوله : يحتمل أن يراد الخ بالقيد الذي ذكره ممنوع ، فإن كون القيم الواحد أميناً لايرفع الإشكال الذي في المراد بالخمسين أهو حقيقة هذا العدد أم بيان الكثرة .

ثم إني لم أقف حتى الآن على طريق الحديث الثابتة التي جاء بها قيد ذهل عنه الحافظ بزعم صاحب الفيض . ثم قوله : وهو (القيم الواحد الأمين) فالواحد الأمين الخ لايرتبط بما قبله ولا بسياق الكلام في هذا المقام .

باب فضل العلم الخ

٥١٩- قال : والفضل في أول الكتاب كان بمعنى الفضيلة . وههنا بمعنى ما بقي كما تقول : فضل الوضوء الخ (ج١ ص١٧٨) .

اقول : والظاهر أن المراد بالفضل ههنا الزائد على الحاجة .

يقول : قال الحافظ : الفضل هنا بمعنى الزيادة أي ما فضل عنه . والفضل الذي تقدم في أول كتاب العلم بمعنى الفضيلة ، فلايظن أنه كرره . اهـ واعلم أن هذا الذي ذهب إليه الحافظ ثم شيخنا وصاحب الفيض قد رده العيني في العمدة ولا وجه له .

٥٢٠- قال : (ليث بن سعد) وهو إمام مصر قال الشافعي - رحمه الله تعالى - : وهو عندنا ليس بأدون من مالك - رحمه الله تعالى - إلا أن أصحابه أضاعوه - إلى قوله : لكونه تلميذ أبي يوسف . اهـ (ج١ ص١٧٨) .

يقول أولاً : إن قول الشافعي - رحمه الله تعالى - في ليث بن سعد الإمام قد نقل في تهذيب التهذيب وتذكرة الحفاظ بلفظ : وهو أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به . فغير وبدل إلى ما ترى .

ثانياً : إن ليث بن سعد الحافظ الفقيه الإمام المصري كان مجتهداً ولم يكن حنفياً مقلداً لأبي حنيفة . وقول ابن خلكان : إني رأيت في بعض الكتب أنه حنفي . ليس دليلاً لكونه حنفياً مقلداً ، فإن القاضي ابن خلكان لم يذكر اسم الكتاب الذي رأى فيه ذلك ، ولا اسم مصنفه ، ولا اسم قائل ذلك القول . وقال العيني : وعده أصحابنا من أصحاب أبي حنيفة . اهـ فالقاضي ابن خلكان رأى ذلك في كتاب لحنفي فنقله ، فإذا لم يثبت كونه حنفياً فأنى يثبت كونه مقلداً لأبي حنيفة ؟

ثالثاً : إن الإسناد الذي جعله قرينة على كون الإمام الليث حنفياً فيه أحمد بن

عبدالرحمن شيخ الطحاوي . قال ابن عدي : رأيت شيوخ مصر مجمعين على ضعفه ، والغرباء لايمتنعون من الأخذ عنه . وقال ابن حبان ما معناه : أنه أتى بمناكير في آخر عمره ، فروى عن عمه عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ أن الله زادكم صلاة إلى صلاتكم وهي الوتر . فهذا موضوع على ابن وهب . (وابن وهب عم أحمد بن عبدالرحمن بن وهب) وقال ابن يونس : لاتقوم به حجة . انتهى ملتقطاً من الميزان ، وقال الحافظ في التقريب : صدوق تغير بآخره من الحادية عشرة . اهـ

فإن قيل : إن أحمد بن عبدالرحمن لما عرضوا عليه ما أنكروا عليه من أحاديثه رجع عنها سوى حديث واحد . قلت : سلمنا أنه قد رجع عما أنكروا عليه من الأحاديث لكن رجوعه ذلك لايرفع عنه التغير والاختلاط الذي وقع هو فيه ، ولم يعلم أن الحديث الذي ذكره صاحب الفيض هل حدث به قبل الرجوع أو بعده ؟ وأيا ما كان فلا فائدة فيه للمعترض كما لايخفى .

وإن قلت : إن أحمد بن عبدالرحمن من رجال مسلم . قلت : قال النووي في مقدمة شرحه لمسلم : الثالث أن يكون ضعف الضعيف الذي احتج به طرأ بعد أخذه عنه باختلاط حدث عليه فهو غير قادح فيما رواه من قبل في زمن استقامته كما في أحمد بن عبدالرحمن بن وهب ابن أخي عبدالله بن وهب ، فذكر الحاكم أبوعبدالله أنه اختلط بعد الخمسين ومائتين بعد خروج مسلم من مصر فهو في ذلك كسعيد بن أبي عروبة وعبدالرزاق وغيرهما ممن اختلط آخراً ولم يمنع ذلك من صحة الاحتجاج في الصحيحين بما أخذ عنهم قبل ذلك . اهـ

رابعاً : إن جعل صاحب الفيض كون الليث تلميذ أبي يوسف قرينة على كونه حنفياً منقوض بأن الإمام أحمد بن حنبل تلميذ لأبي يوسف ، فهل يقول صاحب الفيض ومن وافقه : إن أحمد بن حنبل كان حنفياً ؟

وبأن أحمد بن عبدالرحمن المذكور تلميذ لعمه عبدالله بن وهب ، وعبدالله بن وهب تلميذ لمالك بن أنس ، فهل يقال : إن أحمد بن عبدالرحمن بن وهب كان مالكياً لكونه تلميذ عبدالله ابن وهب ؟

وبأن الشافعي أخذ وروى عن أصحاب أبي حنيفة ، فهل يقال : إن الشافعي كان حنفياً؟ كلا ثم كلا ، وأنت خبير بأن الشافعي تلميذ مالك وأحمد تلميذ الشافعي فهل يقال : إن أحمد كان مالكياً ؟ فقد تبين أن ما جعله صاحب الفيض قرينة لكون الليث حنفياً ليس بقرينة البتة .

ولو كان قرينة لكان لنا أن نقول : إن محمد بن الحسن الشيباني كان مالكياً لكونه تلميذ الإمام مالك ، وكتابه مؤطا الإمام محمد مشحون بأسانيده عن مالك ، فلو كان الليث حنفياً لكونه تلميذ أبي يوسف تلميذ أبي حنيفة لكان محمد مالكياً بطريق الأولى لكونه تلميذ الإمام مالك نفسه بلا واسطة .

وأن نقول : إن الإمام أحمد كان شافعياً والشافعي كان مالكياً لأن أحمد تلميذ للشافعي ، والشافعي تلميذ لمالك . وأن نقول : إن أحمد كان مالكياً كما تقدم . فهل يذعن صاحب الفيض ومن سلك سبيله بأن محمد بن الحسن ، وأحمد بن عبدالرحمن بن وهب ، ومحمد بن إدريس الشافعي وأحمد بن حنبل كانوا مالكيين مقلدين للإمام مالك ، وأن أحمد كان شافعياً مقلداً للإمام الشافعي ؟

ثم الإمام أبو حنيفة نفسه تلميذ لحماد بن أبي سليمان ، فهل يقال : إن أبا حنيفة مقلد لحماد بن أبي سليمان ؟ هذا وقد صرح بعض أهل العلم منهم الذهبي بأن أبا حنيفة قد روى عن مالك ، فهل يدعى أن أبا حنيفة كان مالكياً ؟

خامساً : إن قول الشافعي : هو - أي الليث - أفقه من مالك الخ وقوله : وكان - أي الليث - أتبع للأثر من مالك . نصان صريحان منه في أن الليث الإمام المصري كان أفقه وأتبع للأثر من مالك ، وكان مالك أتبع للأثر وأعلم وأفقه من أبي

حنيفة

أما كون مالك أتبع للأثر من أبي حنيفة فغير خاف على أحد ممن له مراس بالعلم، وقد كان مقدم أهل الحديث وزعيمهم كما تقدم ، وأما كون مالك أعلم وأفقه من أبي حنيفة فلأن الذهبي قال : حدث عنه - أي عن مالك - أمم لايكادون يحصون ، وروى سعيد بن أبي مريم عن أشهب بن عبدالعزيز قال : رأيت أبا حنيفة بين يدي مالك كالصبي بين أبيه . وقال الشافعي : قال لي محمد بن الحسن : أيهما أعلم صاحبنا أم صاحبكم؟ يعني أبا حنيفة ومالكاً- رضي الله عنهما - قال: قلت: على الإنصاف ؟ قال : نعم . قال : قلت : ناشدتك الله من أعلم بالقرآن صاحبنا أم صاحبكم ؟ قال : اللهم صاحبكم . قال : قلت : ناشدتك الله من أعلم بالسنة صاحبنا أم صاحبكم ؟ قال : اللهم صاحبكم . قال : قلت : ناشدتك الله من أعلم بأقاويل أصحاب رسول الله ﷺ المتقدمين صاحبنا أم صاحبكم ؟ قال : اللهم صاحبكم . قال الشافعي : فلم يبق إلا القياس ، والقياس لايكون إلا على هذه الأشياء ، فعلى أي شيء نقيس ؟ ذكره ابن خلكان . كذا في المرعاة ، وقد ذكر مكالمة الشافعي ومحمد هذه الحافظ ابن أبي حاتم بسنده الصحيح في تقدمة كتابه الجرح والتعديل .

فقد ظهر أن الليث كان عند الشافعي أفقه وأتبع للأثر من مالك الذي كان أتبع وأعلم وأفقه من أبي حنيفة ، فالليث أتبع للأثر وأعلم وأفقه من أبي حنيفة بكثير ، فكيف يكون حنفياً؟ وأي داع يدعوه إلى أن يقلد أبا حنيفة ؟ والحال أنه نفسه كان أفقه ممن هو أفقه من أبي حنيفة - رحمهم الله تعالى أجمعين -

٥٢١- **قال** : قوله : (لأرى الري) وهذا من باب المحاورات فلايقال : إنه كيف رأى مع كونه غير مرئي . اهـ (ج١ ص١٧٩) .

يقول : قال الحافظ : قوله : لأرى . بفتح الهمزة من الرؤية أو من العلم .

وقال : وأطلق رؤيته إياه على سبيل الاستعارة . اهـ

وقال العيني في فصل بيان الإعراب : وقوله : أرى . إن كان من الرؤية بمعنى العلم يقتضي مفعولين أحدهما هو قوله : الري . والآخر هو قوله : يخرج في أظفاري . وإن كان من الرؤية بمعنى الإبصار لايقتضي إلا مفعولاً واحداً وهو قوله : الري . وقوله : يخرج من أظفاري . حينئذ يكون حالاً من اللبن ويكون الضمير فيه راجعاً إليه ، ويجوز أن يكون حالاً من الري تجوزاً ويكون الضمير راجعاً إليه .

وقال في فصل بيان البيان : فيه الاستعارة الأصلية وهي قوله : إني لأرى الري . لأن الري لايرى ، ولكنه شبه بالجسم وأوقع عليه الفعل ، ثم أضيف إليه ما هو من خواص الجسم وهو كونه مرئياً . اهـ

قلت : وإن أجري التشبيه في أرى كان الاستعارة تبعية ، فتدبر .

باب الفتيا وهو واقف على الدابة أو غيرها

٥٢٢- **قال** : وقوله : (وغيرها) وقد استفدت من عادة البخاري أن الحديث إذا اشتمل على جزء مخصوص ، ويكون الحكم عاماً عنده فيصنع البخاري هناك هكذا ويضع لفظ : أو غيرها . دفعاً لإيهام التخصيص الخ (ج١ ص١٧٩) .

يقول : وقال العيني : وقال بعض الشارحين : وليس في الحديث الذي أخرجه في الباب لفظ الدابة ليطابق ما بوب عليه . وأجاب بعضهم بأنه أحال به على الطريق الأخرى التي أوردها في الحج فقال : كان على ناقته .

قلت - القائل هو العيني - : بعد هذا الجواب كبعد الثرى من الثريا ، فكيف يعقد باب بترجمة ثم يحال ما يطابق ذلك على حديث يأتي في باب آخر ؟ ويمكن أن يجاب بأن بين قوله : أو غيرها . أي غير الدابة وبين حديث الباب مطابقة لأن ما فيه وهو قوله : وقف في حجة الوداع بمنى للناس . أعم من أن يكون وقوفه على

الأرض أو على الدابة ، ويكون ذكر لفظ الدابة إشارة إلى أنه في حديث الباب طريق أخرى فيها ذكر الدابة ، وهي قوله : كان على ناقته . اهـ

وفيه أن الجواب الذي بعده عنده كبعد الثرى من الثريا هو ما ذكره بقوله : ويمكن أن يجاب الخ لأن بناءه على كون قوله : وقف في حجة الوداع بمنى للناس . أعم من أن يكون الخ ولا عموم فيه لأنه حكاية فعل ، والأفعال لا عموم لها .

على أن المطابقة بالتعميم تتأتى بالنسبة إلى قوله : وهو واقف على الدابة . أيضاً لا اختصاص لها بقوله : أو غيرها . وحده إذ هو ينافي التعميم مع أنه لاينبغي حينئذ جعل ذكر لفظ الدابة إشارة إلى أنه في الخ .

وقول صاحب الفيض : ويتركه ههنا تعمية وإلغازاً . فيه أنه لو قال : تشحيذا للأذهان وتمريناً لها على التدبر والتتبع لكان أنسب .

٥٢٣- قال : قوله : (اذبح) والأمر ههنا للإبقاء يعني (ذبح هونى دى) . اهـ (ج١ ص١٧٩) .

يقول : إن هذا يحتاج إلى إثبات أن السائل كان قد ذبح قبل سؤاله أو سأل أثناء الذبح، فتدبر .

٥٢٤- قال : واعلم أن في يوم النحر أربعة أفعال : الرمي والذبح والحلق والطواف ، ثم لا ترتيب في الطواف ، فإنه عبادة في الأحوال كلها وليس بجناية . اهـ(ج١ ص١٧٩-١٨٠) .

يقول : إن كون الطواف عبادة في الأحوال كلها وليس بجناية لايقتضي نفي الترتيب ألا ترى أن الذبح عبادة في الأحوال كلها وليس بجناية وكذا الرمي ومع ذلك فيهما ترتيب .

وقد قال الله تعالى : ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير . ثم ليقضوا

تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق . اهـ ولفظة ثم نص في الترتيب مع التراخي ، فثبت أن الطواف بعد الذبح .

وقال القدوري : ثم أفاض الإمام والناس معه قبل طلوع الشمس حتى يأتوا منى ، فيبتدأ بجمرة العقبة فيرميها من بطن الوادي بسبع حصيات مثل حصاة الخذف ، ويكبر مع كل حصاة ولايقف عندها ويقطع التلبية مع أول حصاة ثم يذبح إن إحب ، ثم يحلق أو يقصر ، والحلق أفضل ، وقد حل له كل شيء إلا النساء ، ثم يأتي مكة من يومه ذلك أو من الغد أو من بعد الغد فيطوف بالبيت طواف الزيارة سبعة أشواط . اهـ فعلم أن في الطواف ترتيباً عند الحنفية أيضاً .

٥٢٥- **قال** : والنحر ليس بواجب على المفرد . نعم يجب الترتيب بين الرمي والحلق مطلقاً ، وبين الذبح والحلق على القارن والمتمتع فقط . اهـ (ج١ ص١٨٠) .

يقول : إن عدم وجوب الهدي على المفرد لاينفي ولاينافي وجوب الترتيب بين الهدي وغيره ، فالترتيب بين الرمي والذبح والحلق أو التقصير والطواف مشروع مطلقاً إن ذبح المفرد ، وإلا فقد سقط الذبح من البين فلا فائدة يعتد بها في البحث عن الترتيب وعدمه بين الذبح وغيره حينئذ .

ثم ترك الواجب موجب للإثم ، وترك الترتيب ههنا لايوجب الإثم بالاتفاق كما قيل ، فقوله : نعم يجب الترتيب الخ كما ترى ، فتأمل ولاتغفل .

٥٢٦- **قال** : ولم يعلم بعد أن هذا الرجل كان قارناً أو مفرداً ، فإن كان مفرداً فأبو حنيفة - رحمه الله تعالى - أيضاً يقول كما في الحديث يعني أنه لا شيء عليه لأن ذلك الذبح الذي قدم عليه الحلق غير واجب الخ (ج١ ص١٨٠) .

أقول : واحتمال كونه مفرداً بعيد لأن النبي ﷺ أمر من لم يكن معه هدي أن يحل بعد الطواف بين الصفا والمروة ولم يكن عند أكثرهم هدي .

يقول : وفيه أيضاً ما أشار إليه صاحب الفيض نفسه بقوله : إلا في بعض

ألفاظه : ما سئل عن شيء قدم أو أخر إلا قال افعل ولا حرج . وأن ما نسبه إلى أبي حنيفة لو ثبت عنه لم يكن كما في الحديث ، فإن الحديث لايبني رفع الحرج على عدم وجوب الذبح ، وقد تقدم أن عدم وجوب الهدي على المفرد لاينفي ولاينافي وجوب الترتيب عليه إن ذبح تطوعاً ، فتفكر .

٥٢٧- **قال** : والصور كلها سبعة مذكورة في الفقه ، وفي بعض الصور يتعين الدم عندنا ، وأجاب عنه الطحاوي بأن قوله : ولا حرج . على الإثم أي لا إثم عليكم - إلى قوله : تناقض فاعلمه . اهـ (ج١ ص١٨٠) .

يقول : قال الحافظ : واختلفوا في جواز تقديم بعضها على بعض ، فأجمعوا على الإجزاء في ذلك كما قاله ابن قدامة في المغني إلا أنهم اختلفوا في وجوب الدم في بعض المواضع ، وقال القرطبي : روي عن ابن عباس ولم يثبت عنه أن من قدم شيئاً على شيء فعليه دم ، وبه قال سعيد بن جبير وقتادة والحسن والنخعي وأصحاب الرأي . انتهى وفي نسبة ذلك إلى النخعي وأصحاب الرأي نظر فإنهم لايقولون بذلك إلا في بعض المواضع كما سيأتي .

قال - أي القرطبي - : وذهب الشافعي وجمهور السلف والعلماء وفقهاء أصحاب الحديث إلى الجواز وعدم وجوب الدم لقوله للسائل : لا حرج . فهو ظاهر في رفع الإثم والفدية معاً لأن اسم الضيق يشملهما .

قال الطحاوي : ظاهر الحديث يدل على التوسعة في تقديم بعض هذه الأشياء على بعض. قال : إلا أنه يحتمل أن يكون قوله : لا حرج . أي لا إثم في ذلك الفعل ، وهو كذلك لمن كان ناسياً أو جاهلاً وأما من تعمد المخالفة فتجب عليه الفدية .

وتعقب بأن وجوب الفدية يحتاج إلى دليل ، ولو كان واجباً لبينه ﷺ حينئذ لأنه وقت الحاجة ولايجوز تأخيره .

وقال الطبري: لم يسقط النبي ﷺ الحرج إلا وقد أجزأ الفعل إذ لو لم يجزئ لأمره بالإعادة لأن الجهل والنسيان لايضعان عن المرء الحكم الذي يلزمه في الحج كما لو ترك الرمي ونحوه فإنه لايأثم بتركه جاهلاً أو ناسياً لكن يجب عليه الإعادة.

والعجب ممن يحمل قوله : ولا حرج . على نفي الإثم فقط ، ثم يخص ذلك ببعض الأمور دون بعض، فإن كان الترتيب واجباً يجب بتركه دم فليكن في الجميع، وإلا فما وجه تخصيص بعض دون بعض مع تعميم الشارع الجميع بنفي الحرج .

وأما احتجاج النخعي ومن تبعه في تقديم الحلق على غيره بقوله تعالى : ولاتحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدي محله . قال : فمن حلق قبل الذبح أهراق دماً رواه عنه ابن أبي شيبة بسند صحيح فقد أجيب عنه بأن المراد ببلوغ الهدي محله وصوله إلى الموضع الذي يحل ذبحه فيه وقد حصل ، وإنما يتم ما أراد أن لو قال : ولاتحلقوا حتى تنحروا .

واحتج الطحاوي أيضاً بقول ابن عباس : من قدم شيئاً من نسكه أو أخره فليهرق لذلك دماً . قال : وهو أحد من روى أن لا حرج ، فدل على أن المراد بنفي الحرج نفي الإثم فقط .

وأجيب بأن الطريق بذلك إلى ابن عباس فيها ضعف فإن ابن أبي شيبة أخرجها وفيها إبراهيم بن مهاجر وفيه مقال . وعلى تقدير الصحة فيلزم من يأخذ بقول ابن عباس أن يوجب الدم في كل شيء من الأربعة المذكورة ، ولايخصه بالحلق قبل الذبح أو قبل الرمي . انتهى كلام الحافظ .

فإن قلت: قد روى الطحاوي قول ابن عباس بطريق آخر ليس فيه إبراهيم بن مهاجر. قلت: نعم لكن فيه أيوب عن سعيد بن جبير، وقال في الميزان: أيوب الأنصاري عن سعيد بن جبير كذلك أي مجهول .

فقد ظهر أن ما قال بعض الناس : ولا حرج أي لا إثم في الآخرة ، وأما الجزاء في الدنيا فلازم كمن به أذى من رأسه فحلق فلا حرج عليه في الآخرة لكن يجب جزاءه في الدنيا بنص من القرآن فإن القاعدة في الصلاة أنه إذا قيل : لاحرج . يكون معناه أنه لايفسد به الصلاة ولا جزاء عليه في الدنيا ولا إثم عليه في الآخرة ، وأما إذا قيل في الحج : لا حرج . يكون معناه لا إثم عليه في الآخرة وإن وجب الجزاء عليه في الدنيا . اهـ سخيف جداً فإن النبي ﷺ لم يقل لمن به أذى من رأسه : احلق ولا حرج . حتى يقال : كمن به أذى الخ . على أن أذى الرأس عذر عند الحنفية أيضاً .

وأما قوله : وأما إذا قيل في الحج الخ فليس عليه أثارة من علم فإنه لا دليل على تخصيص الحرج المنفي بالإثم ودلالة العام قطعية عند كثير من الحنفية فقوله ﷺ : ولا حرج . نفي قطعي لجميع ما يتناوله لفظ الحرج والفدية مما يتناوله ، فتكون منفية كالإثم سواء بسواء .

ثم قوله : يكون معناه الخ حقه أن يكون فيكون معناه الخ بالفاء إذ هو جواب لقوله : وأما إذا قيل في الحج الخ .

٥٢٨- **قال** : وهذا من خصائص الحج فإن الشارع يأمر فيه بشيء ثم يوجب معه الجزاء أيضاً وإلا فقد يتخايل أن بين امتثال الأمر وبين إيجاب الجزاء تناقض . اهـ (ج١ ص١٨٠) .

يقول : ظاهر كلامه أن المراد بأمر الشارع ههنا الأمر بالذبح والرمي وفيه أنه ﷺ لم يوجب مع الأمر بهما جزاء ولا أرشد إليه حتى يتجه ما قال صاحب الفيض ، بل قال ﷺ ههنا : اذبح ولا حرج ، وارم ولا حرج .

ثم إن الشرع لم يأمر في الحج أمراً أوجب معه الجزاء والفدية إلا وأن يكون المأمور تاركاً لواجب أو فاعلاً لمنهي عنه ، وهذا لايختص بالحج كما لايخفى .

٥٢٩- **قال** : وما تحكم به الشريعة بالإنصاف أن الأمر بين تضييق الحنفية وتوسيع البخاري ، فينبغي أن يعتبر بالجهل أكثر مما اعتبر به الحنفية - رحمهم الله تعالى - وأن لايوسع فيه كما وسع البخاري - رحمه الله تعالى - . اهـ (ج١ ص١٨٠) .

يقول اولاً : إن صاحب الفيض لم يأت بدليل من كتاب ، ولا سنة على أن الأمر بين تضييق الحنفية الخ .

ثانياً إنه لم يقم دليلاً على أن البخاري - رحمه الله تعالى - اعتبر الجهل أكثر كثيراً ، ووسع فيه حتى أن اعتباره للجهل أكثر من اعتبار سائر الفقهاء له ، فتدبر .

٥٣٠- **قال** : فكان المناسب أن يستعملوه في فقههم ويعتبروه عذراً في مسائلهم أيضاً- إلى قوله : وكم من أشياء تتحمل في الابتداء ولاتتحمل فيما بعد . اهـ (ج١ ص١٨٠).

اقول : إن الفرق بين الابتداء والبقاء - أي الفرق بين عهده ﷺ والعهد الذي بعده ﷺ - مما يحتاج إلى دليل ، بل لم يثبت ، وإلا بطل الاستدلال واستنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة .

وهذا كالمغالطة العامة الورود ينفي ويثبت بها كل ما أريد نفيه وإثباته والفرق لزوال الموانع بعد عهده ﷺ أمر آخر .

٥٣١- **قال** : وليس هذا تغيير مسألة مني ، بل هو تغيير تعبير وعنوان فإنه لو عممت اعتبار الجهل في طرف - إلى قوله : فصار مآله أنه غير معتبر بعده ﷺ إلا بقدر ما اعتبره فقهاؤنا . اهـ (ج١ ص١٨٠) .

يقول : إن سياق كلام صاحب الفيض من قوله : والذي تحقق عندي - إلى قوله : لاسيما في عهده ﷺ الخ يدل على أنه غير المسألة والمعنون أيضاً ، ولم يغير التعبير والعنوان فقط ، وهذه الدلالة من وجوه :

الأول أنك تعلم أن الاختلاف المذكور جار في الذي سأل النبي ﷺ بقوله : حلقت قبل أن أذبح الخ هل كانت الفدية ساقطة عنه أو واجبة عليه؟

فالحنفية على أنها كانت واجبة عليه ، وقول صاحب الفيض : والذي تحقق عندي أن يلتزم أن الجزاء أيضاً سقط عنه كما سقط الإثم لعذر الجهل ، فإنه إذا لم يشعر ينبغي أن لايكون عليه حرج أصلاً . بعد نقل كلام الطحاوي الذي حمل فيه قوله ﷺ . لا حرج . على نفي الإثم فقط نص صريح في أن الفدية كانت سقطت عن الذي سأل النبي ﷺ ، وهل هو إلا تغيير للمسألة والمعنون ، فإن الحنفية قائلون بوجوبها عليه كما يظهر لك من كلام الطحاوي .

الثاني أنه قد شبه ما تحقق عنده بمذهب أحمد الذي نقله هو بقوله : إن أحداً لو خالف الترتيب بين هذه الأفعال جاهلاً لايجب عليه الجزاء . وهو يشمل العهدين ، فالذي تحقق عند صاحب الفيض هو مذهب أحمد ، وما هو إلا تغيير للمسألة والمعنون ، فإن الحنفية قد قالوا بوجوب الجزاء والفدية على الجاهل والناسي أيضاً

الثالث أن قوله : والجهل في فقهنا الخ يرشدك إلى أن الجهل عذر عند غير الحنفية سواء أكان في عهد النبوة أم بعده ، والحنفية لم يعدوه عذراً في حق سقوط الفدية والكفارة مطلقاً لا في عهد الرسالة ولا بعده ، فعدم إيجاب الفدية في عهد الرسالة بعذر الجهل تغيير لمسألة الحنفية وتبديل لها .

وأنت تعلم أن الفقه لايخص زماناً دون زمان بالأحكام إلا حيث ورد به الشرع أي الكتاب أو السنة ، والمسألة التي نحن بصددها لم يرد فيها الشرع بالتخصيص الزماني .

الرابع أن قوله : وما تحكم به الشريعة بالإنصاف الخ يدل على أن الذي تحقق عنده وذهب إليه بعد الاختيار هو عنده حكم الشريعة بالإنصاف ليس فيه تضييق الحنفية ولا توسيع البخاري ، فلو لم يكن تغييرا لمسألة الحنفية لما كان حكم الشريعة

بالإنصاف ولا خالياً عن تضييق الحنفية .

الخامس أن قوله : والأحاديث مشحونة بكونه عذراً . يدل على أن الجهل الذي عده الحنفية عذراً عند ذكر العوارض في أصول الفقه ، وأخملوا ذكره في كتب الفقه هو الجهل مطلقاً، لا الجهل الواقع بعد عهد الرسالة .

وذلك واضح فإن الجهل الذي ذكر في الأحاديث هو الجهل مطلقاً أو الجهل الواقع في عهده ﷺ ، ولو كان ما ذهب إليه قبل عين مسألة الحنفية لما كان لاعتراضه عليهم بقوله : وأخملوا ذكره في كتب الفقه . ولا لإيراده عليهم بقوله : فكان المناسب الخ معنى يعبأ به ولا وجهاً يعتد به .

السادس أن قوله : لاسيما في عهده ﷺ الخ يقتضي أن يكون الجهل عذراً مسقطاً للفدية والكفارة بعد عهده ﷺ أيضاً كما هو مفاد لفظ : لاسيما. وهو خلاف المذهب الحنفي وتغيير لمسألة الحنفية لأنهم لم يقولوا بسقوط الفدية لا في عهد الرسالة ولا بعده .

والحق أن صاحب الفيض كان في كلامه من قوله : والذي تحقق عندي – إلى قوله : لاسيما في الخ منصفاً ، ثم صار في كلامه من قوله : وكم من أشياء الخ متعصباً واختار قولاً من عنده ورام تطبيق قول الحنفية عليه أو تطبيق قوله هذا على قولهم ، فخاب وخسر في سعيه ذلك وأخطأ في أمور :

الأول في زعمه أن ما ذهب إليه هو من جعل الجهل عذراً مسقطاً للكفارة في عهد النبوة لا بعده ليس تغييرا لمذهب الحنفية ، وإنما هو تغيير تعبير وعنوان فقط ، والأمر ليس كذلك كما تقدم تفصيله .

الثاني في قصره لاعتبار الجهل على عهده ﷺ .

الثالث في تصيير مآل ما تحقق عنده قبل إلى أن الجهل غير معتبر بعده ﷺ إلا بقدر ما اعتبره فقهاء الحنفية .

٥٣٢- **قال** : هذه الواقعة واقعة عهده ﷺ فلو اعتبرناه عذراً ونفينا عنه الجزاء والإثم لايكون خلافاً للمذهب - إلى قوله : وهو أنه لانحتاج في الحديث إلى تأويل ونخرج عنه كفافاً . اهـ (ج١ ص١٨١) .

يقول : إن صاحب الفيض كان قد وقف على ما في مذهب الحنفية في هذه المسألة من الزلل والخلل ، فرجح قول الإمام أحمد كما فصله هو نفسه قبل لكنه فرق أن يطعن بمخالفته لمذهب الحنفية فقال ما قال ، وعن الحق والإنصاف قد مال ، وحول حمى التحكم والتعصب قد جال ، ومشاقة الشرع والمذ هب قد نال ، فهو في صنيعه هذا لم يلق غير خفي حنين ، فإنه لم يسلم من خلاف المذهب ، ولا من شقاق الحق والإنصاف . أما شقاقه للحق والإنصاف فواضح من أقواله المتقدمة التي اعترض فيها على الحنفية .

وأما خلافه للمذهب فلأن المذهب عندهم أن من خالف الترتيب ولو كان من الصحابة جاهلاً أو ناسياً لايأثم لكن تجب عليه الفدية والكفارة في بعض الصور ، والدليل على ذلك أن كثيراً من الحنفية كالطحاوي والعيني والكاساني صاحب البدائع حملوا قوله ﷺ: اذبح ولا حرج ، وارم ولا حرج . على نفي الإثم فقط ، ولو كان مذهبهم ما اختاره صاحب الفيض في آخر كلامه هذا لما قالوا بحمل الحديث على نفي الإثم فقط ، بل كان لهم حينئذ أن يقولوا بحمل الحديث على نفي الإثم والفدية كليهما لكن في زمن النبي ﷺ فقط ، ولاتخفى سخافته ، ولذا لم يذهبوا إليه ، بل أولوا الحديث حسب ما قال الكرخي في أصوله من أن كل آية أو حديث خالف ما عليه أصحابه فهو إما مأول أو منسوخ فكأن أصحابه معصومون وقولهم ناسخ للآية أو الحديث فأبصر أين رمى به التقليد والتعصب ؟

ثم نسأل هل الفقه الحنفي مستنبط من الكتاب والسنة عندهم أو لا ؟ فإن أجيب بأنه مستنبط منهما قلنا : لامعنى حينئذ لقول صاحب الفيض : فإن مسألة إيجاب

الجزاء - إلى قوله: لا للصحابة الكرام . إذ الكتاب والسنة لجميع المسلمين المتقدمين منهم والمتأخرين ، والصحابة الكرام منهم والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين ، بل للناس كافة الفساق منهم والكافرين إلا أن يردا بتخصيص حين دون حين ، فالتمسك بتخصيص الزمان حينئذ هو القول المتين .

وإن أجيب بأن الفقه الحنفي ليس بمستنبط من الكتاب والسنة كما هو ظاهر قوله : فالمسائل المبسوطة الخ فإنه لو كان مستنبطاً منهما لما كان لهذا القول والتخصيص الشامل معنى قلنا : إذا كان الأمر كذلك فكيف ساغ للحنفية أن يتفوهوا بأن اقتداء الفقه الحنفي اقتداء بالكتاب والسنة ، وبأن الفقه الحنفي زبدة الكتاب والسنة وخلاصتهما وعصارتهما ، وبأن إمام الفقه الحنفي قد فاق الفقهاء المتقدمين عليه والمتأخرين عنه ؟ وليعلم أنا إنما قلنا هذا نظراً إلى كلام صاحب الفيض هذا ، وإلى ادعاء من يقول منهم : إن كل قول وكل مسألة للحنفية مأخوذان من الكتاب أو السنة ، وليس جزئي واحد من جزئيات الفقه الحنفي بخطأ .

ثم لايذهب عليك ما في قوله : وإنما كان الصحابة في عهد النبوة . من المسامحة فإن الصحابة قد كانوا بعد عهد النبي ﷺ أيضاً لأن عهد النبي ﷺ قد انقرض سنة إحدى عشرة بوفاة النبي ﷺ ، وعهد الصحابة رضي الله تعالى عنهم قد امتد إلى بضع ومائة سنة .

ثم قوله : نعم فيه نفع الخ فيه أن ضره أكبر من نفعه وأكثر لأن فيه تغييراً للشرع عما كان هو عليه في عهد النبي ﷺ ونسخاً له بعد انقطاع الوحي من السماء وزمنه ، وفيه من الضر الأضر الذي يقبض روح المقلد أنه يؤدي إلى تحويل المذهب وتبديله وتغيير قول الإمام الذي يكون مستنداً للمقلد دون الكتاب والسنة .

فقد رضي صاحب الفيض بالنفع اليسير الذي هو حصول الاحتراز عن تأويل الحديث المذكور بزعمه - والواقع أنه إذا قام دليل على تأويل فلا ضرر حينئذ في

التأويل ولا نفع في تركه والاحتراز عنه- ولم يلتفت إلى الضرر الكثير من تغيير الشرع ونسخه وتحويل المذهب وتبديله، فوقع في الورطة الظلماء من حيث لايشعر، وسقط في الهوة الغوراء من حيث لاينظ.

كان - رحمه الله تعالى - يفرق من شقاق الحق والإنصاف ، ويخاف من خلاف مذهب الأحناف ، ومع هذا فقد طوق بأغلالهما ، وقرن في أصفادهما ثم هو هرب من التأويل ، واستقر في التحريف والتبديل ، وما أشبه حاله بحال من فر من المطر وقام تحت الميزاب ربنا هب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب .

٥٣٣- **قال** : ونعم ما قال الغزالي - رحمه الله تعالى -- : إن الخبر الواحد كان ناسخاً للقاطع في زمنه ﷺ لأنه - إلى قوله : وهذا تصرف عقلي اعتبرناه لنستريح عن الجواب . اهـ (ج١ ص١٨١) .

أقول : ويمكن أن يقال : إن النسخ إنما جاز بخبر الواحد عند من يقول بكونه ظنياً لأن الزمان كان محتملاً للنسخ ، فكان بقاء الحكم القطعي الثبوت أيضاً ظنياً لأنه يثبت باستصحاب الحال . ثم خبر الواحد قطعي عند من يسمع الخبر من النبي ﷺ .

يقول : إن تفصيل صاحب الفيض في العبرة بالجهل والنسيان ليس كتفصيل لغزالي في نسخ القاطع بخبر الواحد لأن العبرة بهما إذا ثبتت في زمن النبي ﷺ بالكتاب أو السنة ثبتت إلى قيام الساعة إلا أن يوجد في الكتاب أو السنة ما ينسخها، ولم يوجد فيما نحن بصدده ، والعقل لاينسخ ما ثبت بالشرع فالغزالي إنما يبحث في نسخ الشرع الثابت بالقطع بالشرع الثابت بخبر الواحد ، وصاحب الفيض ينسخ الشرع بعقله إذ لا دليل في الشرع لا في الكتاب ولا في السنة على عدم العبرة بالجهل والنسيان بعد زمن النبي ﷺ ، وقد اعترف بهذا هو نفسه حيث صرح بأن هذا تصرف عقلي ، ولو كان في الشرع حجة تثبته لجعله تصرفاً شرعياً ولم يجعله تصرفاً عقلياً .

ثم إنه قد بين غرضه من تصرفه العقلي هذا بقوله : لنستريح عن الجواب . والأمر الواقع أن غرضه ذلك لم يتأت إلا بمخالفة المذهب ومصادمة الشرع وتغيير الدين وتبديله بعقله ، فهيهات هيهات لتلك الاستراحة ، وسحقاً سحقاً لهاتيك الإجابة ، وإنما الاستراحة في الاستجابة لحديث الرسول ذي الإنابة .

ثم اعلم أن التصرف العقلي الذي اعتبره صاحب الفيض ليستريح عن الجواب ليس مما ذهب إليه العقلاء ، وإنما هو اختراع صاحب الفيض وحده ، وإنما العقل المعتبر هو عقل الأنبياء- عليهم الصلاة والسلام - وعقلهم يوافق الشرع ويساوقه ولايخالفه ، فمن ثم لايكون العقل ناسخاً للشرع ، بل الحق أن العقل الذي يصادم الشرع لايستحق أن يسمى عقلاً ، فأعطنا اللهم من لدنك فضلاً .

٥٣٤- **قال المحشي** : وحديث لا حرج روي عن ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - أيضاً ، وفتواه موافق لمذهب الحنفية كما عند الطحاوي ، فدل على أن نفي الحرج معناه نفي الإثم ، لا نفي الجزاء . اهـ(ج١ ص١٨١) .

أقول : إن سند فتوى ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - ضعيف كما نبه عليه الحافظ ، ولفظه أي لفظ ابن عباس - يشمل جميع صور التقديم والتأخير والحنفية يخصون الكفارة بالبعض .

ثم فتوى ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - عامة تتناول الصحابة ومن بعدهم وصاحب الفيض يقول : فالمسائل المبسوطة في فقهنا لمن أراد اقتداء الإمام الهمام لا للصحابة الكرام . فقد ظهر أن فتوى ابن عباس لو ثبتت لاتوافق مذهب الحنفية ولا قول صاحب الفيض .

على أن بناء مثل ما قاله المحشي وغيره على أن الراوي إذ أفتى أو عمل بخلاف روايته فالمعتبر حينئذ عمله أو فتواه ، وأما روايته فهي إما منسوخة أو مأولة أو مردودة ، وهو مستند فاسد كما بينه أهل التحقيق ، وقد نبذته الحنفية في عدة مواضع كما ذكره أولو التدقيق .

باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس

٥٣٥- **قال** : إنما ننكر الإشارة في المعاملات والحكم دون الأمور الأخر ، ولم يأت المصنف - رحمه الله تعالى - بشيء يدل على عبرتها في الحكم ، وما ذكره ليس من باب الحكم ، بل من باب الفتوى . اهـ (ج١ ص١٨١) .

يقول : قال في الأشباه والنظائر : الإشارة من الأخرس معتبرة وقائمة مقام العبارة في كل شيء من بيع وإجارة وهبة ورهن ونكاح وطلاق وعتاق وإبراء وإقرار وقصاص إلا في الحدود ولو حد قذف .

وأما إشارة غير الأخرس فإن كان معتقل اللسان ففيه اختلاف والفتوى على أنه إن دامت العقلة إلى وقت الموت يجوز إقراره بالإشارة والإشهاد عليه وإن لم يكن معتقل اللسان لم تعتبر إشارته مطلقاً إلا في أربع الكفر والإسلام والنسب والإفتاء . كذا في تلقيح المحبوبي .

ويزاد أخذا من مسألة الإفتاء بالرأس إشارة الشيخ في رواية الحديث وأمان الكافر أخذاً من النسب لأنه يحتاط فيه لحقن الدم ، ولذا ثبت بكتاب الإمام كما قدمناه أو أخذاً من الكتاب .

والطلاق إذا كان تفسيراً لمبهم كما لو قال : أنت طالق هكذا . وأشار بثلاث وقعت بخلاف ما إذا قال : أنت طالق . وأشار بثلاث لم تقع إلا واحدة كما علم في الطلاق ، ولم أر الآن حكم : أنت هكذا . مشيراً بأصابعه ولم يقل : طالق . وتزاد أيضاً الإشارة من المحرم الخ .

وكلام صاحب الأشباه والنظائر هذا يدل على أن قصر صاحب الفيض إنكار الحنفية للعبرة بالإشارة على المعاملات والحكم ، ثم تاكيده بقوله : دون الأمور الأخر . لايخلوان عن الاختلاف .

وقوله : ولم يأت المصنف الخ فيه نظر ظاهر ، ثم إن المصنف قد أتى بما يدل على العبرة بالإشارة في الحكم حيث قال في باب الإشارة بالطلاق : وقال كعب بن مالك : أشار النبي ﷺ إلي أي خذ النصف .

٥٣٦- **قال** : وفي الأشباه والنظائر : إنه لو قال رجل لجماعة : من كان منكم طلق امرأته فلينكس رأسه ، فنكسوا رءوسهم لاتطلق امرأة واحد منهم ، وهذا لأن الإشارة لم تعد حجة عندنا . اهـ (ج١ ص١٨١) .

يقول أولا : إني لم أجد هذا اللفظ في الأشباه والنظائر حتى الآن .

ثانياً : إنه ليس من باب التطليق بالإشارة لأن ذلك اللفظ بمعنى المضي كان وهو الظاهر أو بمعنى الاستقبال يدل على أن نكس الرأس أمارة على التطليق ، وأما أن التطليق بماذا ؟ هل هو بالإشارة أو بالكتابة أو بالرسالة أو بالكلام ؟ فلا دلالة لذلك اللفظ عليه .

نعم لو قال : من نكس منكم رأسه فامرأته طالق . لكان له وجه لكن فيه أيضاً أنه من باب تعليق الطلاق على نكس الرأس ، وليس من باب التطليق بالإشارة .

٥٣٧- **قال**: قوله : (الكسوف) في السنة التاسعة بعد الهجرة يوم توفي إبراهيم . اهـ (ج١ ص١٨١) .

يقول : لفظ الكسوف لم يوجد ههنا لا في الحديث ولا في ترجمة الباب ، ثم كون الكسوف الذي حدث يوم توفي إبراهيم بن رسول الله ﷺ في السنة التاسعة ليس متفقاً عليه . قال الحافظ في كتاب الكسوف : قوله : (يوم مات إبراهيم) يعني ابن النبي ﷺ وقد ذكر جمهور أهل السير أنه مات في السنة العاشرة من الهجرة ، فقيل: في ربيع الأول ، وقيل : في رمضان . وقيل : في ذي الحجة . والأكثر على أنها وقعت في عاشر الشهر ، وقيل : في رابعه . وقيل : في رابع عشره . ولايصح شيء منها على قول ذي الحجة لأن النبي ﷺ كان إذ ذاك بمكة في الحج ، وقد ثبت

أنه شهد وفاته وكانت بالمدينة بلا خلاف . نعم قيل : إنه مات سنة تسع . فإن ثبت يصح ، وجزم النووي بأنها كانت سنة الحديبية ، ويجاب بأنه كان يومئذ بالحديبية ، ورجع منها في آخر الشهر . اهـ

٥٣٨- **قال:** قوله : (وهي تصلي) قال الحافظ : إنها اقتدت من حجرتها . **قلت :** وهذا الاقتداء صحيح عندنا أيضاً - إلى قوله : غير أني رأيت في المدونة أن أمهات المؤمنين كن يقتدين يوم الجمعة من حجرهن . اهـ (ج١ ص١٨١) .

يقول : قال الحافظ في باب صلاة النساء مع الرجال في الكسوف : قال الزين ابن المنير : استدل به ابن بطال على جواز خروج النساء إلى المسجد لصلاة الكسوف . وفيه نظر لأن أسماء إنما صلت في حجرة عائشة لكن يمكنه أن يتمسك بما ورد في بعض طرقه أن نساء غير أسماء كن بعيدات عنها . فعلى هذا فقد كن في مؤخر المسجد كما جرت عادتهن في سائر الصلوات . اهـ

والضمير في قوله : وهي تصلي . لأم المؤمنين عائشة - رضي الله تعالى عنها - وقول الحافظ : صريح في أن أسماء صلت في حجرة عائشة كما تقدم ، ولعله أخذ ذلك من رواية مسلم ولفظها : عن أسماء قالت : خسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ ، فدخلت على عائشة وهي تصلي ، فقلت : ما شأن الناس يصلون ؟ فأشارت برأسها إلى السماء فقلت : آية ؟ قالت : نعم . فأطال رسول الله ﷺ القيام جداً حتى تجلاني الغشي ، فأخذت قربة من ماء إلى جنبي ، فجعلت أصب على رأسي أو على وجهي من الماء الخ فكون القربة إلى جنب أسماء بحيث تصل إليها يدها يشعر بأنها كانت في الحجرة .

وأما عائشة فالظاهر أنها صلت في المسجد ، ففي مسلم أنها قالت : ركب رسول الله ﷺ ذات غداة مركباً ، فخسفت الشمس . قالت عائشة : فخرجت في نسوة بين ظهري الحجر في المسجد ، فأتى رسول الله ﷺ من مركبه حتى انتهى إلى

مصلاه الذي كان يصلي فيه الخ .

قال شيخنا - حفظه الله تعالى - وهذا لايدل على أن عائشة صلت في المسجد لعل خروج عائشة في نسوة كان لرؤية الكسوف ، ثم رجعت إلى الحجرة كما يدل عليه ظاهر قول أسماء : دخلت على عائشة وهي تصلي . اهـ

٥٣٩- **قال** : قوله : (فقالت : سبحان اللّه) والذكر عندنا ليس بمفسد بحال وظاهر عباراتهم تشعر بأن الذكر بأي لسان كان فإنه لايفسد - إلى قوله : نعم يكره في بعض الأحوال . اهـ (ج١ ص١٨٢) .

يقول : إن صاحب الفيض لم يأت ههنا بدليل يدل على اقتصار عدم الفساد بالذكر على العربية والفارسية . ولقائل أن يقول : إذا كان الذكر بالفارسية غير مفسد للصلاة فما المانع من انتفاء إفساد الذكر بالأردية والعبرية مثلاً مع أن دليل عدم إفساد الذكر بالفارسية - على تقدير وجوده - يجري في غيرها أيضاً .

ثم إن الحنفية لم يجعلوا الذكر بالفارسية غير مفسد فقط ، بل قد أفتى بعضهم بجوازه تقليداً لإمامه . وقوله : نعم يكره الخ يدل على أن الذكر لايكره في بعض الأحوال ، فتأمل ولاتغفل .

٥٤٠- **قال** : واعلم أن الغشي في القلب والجنون والإغماء في الرأس . اهـ (ج١ ص١٨٢) .

أقول : والفرق بين الغشي والإغماء باعتبار المحل غير صحيح .

يقول أولا : قال في القاموس : غشي عليه كعني غشياً وغشياناً أغمي فهو مغشي عليه، والاسم الغشية . وقال: غمي على المريض وأغمي مضمومتين غشي عليه ثم أفاق، ورجل غمي مغمي عليه للواحد والجميع، أو هما غميان وهم أغماء . اهـ

وقال الحافظ في كتاب العلم : والغشي بفتح الغين وإسكان الشين المعجمتين

وتخفيف الياء وبكسر الشين وتشديد الياء أيضاً هو طرف من الإغماء . وقال في كتاب الطهارة : قال ابن بطال : الغشي مرض يعرض من طول التعب والوقوف وهو ضرب من الإغماء إلا أنه دونه . اهـ

وقال العيني : قال الكرماني : الغشي بكسر الشين وتشديد الياء مرض معروف يحصل بطول القيام في الحر وغير ذلك ، وعرفه أهل الطب بأنه تعطل القوى المحركة والحساسة لضعف القلب واجتماع الروح كله إليه . اهـ

وقال بعض من كتب في اللغة : غُشي غَشياً وغُشياً وغشياناً عليه ألم به ما غشّى فهمه وأفقده الحس والحركة فهو مغشي عليه . وقال : غُمي وأُغْمي على المريض عرض له ما أفقده الحس فهو مغميّ ومغمى عليه . اهـ

فقد حصل لنا من هذه النقول ثلاثة أقوال الأول أن الغشي والإغماء بمعنى إلا أن الإغماء غشي يعقبه الإفاقة ، وهو ظاهر عبارة القاموس .

الثاني أن الغشي ضرب من الإغماء إلا أنه دونه وهو المراد بقول الحافظ : طرف من الإغماء .

الثالث أن الغشي ما غشي الفهم وأفقد الحس والحركة، والإغماء ما أفقد الحس، فيكون الإغماء على هذا بعض الغشي ، فكل غشي إغماء ولا عكس .

وفيما نقلنا تأييد لما قاله شيخنا - حفظه الله تعالى - من أن الفرق بين الغشي والإغماء باعتبار المحل غير صحيح ، فتدبر ولاتكن من الذين لايتدبرون .

ثانياً : إن صاحب الفيض جعل أخذ أسماء للماء من قربة بجنبها ، ثم صبها له على رأسها أو وجهها مراراً من باب العمل القليل حيث قال : فعلم أن الصلاة لاتفسد من مثل هذا العمل القليل . وقال العيني في بيان استنباط الأحكام : السادس عشر : فيه جواز العمل اليسير في الصلاة وأنه لايبطلها . اهـ

وفيه أن عمل أسماء المذكور ليس بأقل ولا أيسر من شرب الماء في الصلاة ،

وقد قال صاحب الهداية : فإن أكل أو شرب عامداً أو ناسياً فسدت صلاته لأنه عمل كثير . اهـ

٥٤١- **قال** : قوله : (إلا أريته) وفي واقعة أخرى أنه رأى الجنة والنار ممثلتين في الجدار ، والرؤية في كلا الموضعين من رؤية عالم المثال ، وفيه الكمية دون المادية كشبح المرآة ، فالعوالم متعددة وهو رب العالمين . اهـ (ج١ ص١٨٢) .

يقول : قال صاحب الفيض في المقدمة بعد ما ذكر أن العوالم عند الصوفية على أنحاء عالم الأجساد ، وعالم المثال ، وعالم الأرواح : أما عند علماء الشرع فليس هناك إلا عالمان عالم الأرواح وعالم الأجساد ، وقد يخطر بالبال أن ما سماه الصوفية عالم المثال هو الذي سماه أهل الشرع عالم الأرواح لأنهم عدوا الملائكة والجن والنفوس من عالم المثال ، وهي بعينها معدودة عند علماء الشرع في عالم الأرواح ، فلم يبق فرق إلا في التسمية . اهـ ونفي الفرق عن المسمى لايخلو عن نظر يظهر لك بالتأمل في كلامه .

وقال شيخنا - حفظه الله تعالى - في تحفة الإخوان : الجاحد بالوجود المثالي ليس من أهل السنة حقاً ، بل فيه شوب من الاعتزال لما أنه يضطر إلى تأويل نصوص كثيرة ، وهذا هو مذهب أهل الحديث . قال في شفاء العليل : والنار إنما أوقدت عليهم بأعمالهم الخبيثة ، فعذابهم بنفس أعمالهم السيئة لهم منها صور من العذاب تناسبها وتشاكلها ، فالعذاب باق عليهم ما بقيت حقائق تلك الأعمال وما تولد منها ، فما دامت موجبات العذاب باقية فالعذاب باق . اهـ

وقال المحدث المباركفوري في تحفة الأحوذي في شرح حديث خروج الذنوب والخطايا بالوضوء بعد نقل كلام السيوطي المشتمل على قوله : وإما أن يقال : إن الخطيئة نفسها تتعلق بالبدن على أنها جسم لا عرض بناء على إثبات عالم المثال وأن كل ما هو في هذا العالم عرض له صورة في عالم المثال الخ ما لفظه : لا شك في

أن الظاهر هو حمله - أي حمل خروج الخطايا- على الحقيقة ، وأما إثبات عالم المثال فعندي فيه نظر ، فتفكر . اهـ

ولك أن تقول : إن النبي ﷺ رأى في صلاة الكسوف ما رأى برفع الله تعالى الحجاب بين النبي ﷺ وبين ما رأى ، وهذا كما كشف الله تعالى الحجاب بينه ﷺ وبين بيت المقدس حين سأله المشركون ، فتجلى له بيت المقدس ، فكان يراه ويجيبهم عما يسألونه ﷺ تسليماً كثيراً كثيراً

وقال العيني : قوله : ما من شيء لم أكن أريته إلا رأيته . قال العلماء : يحتمل أن يكون قدر أي رؤية عين بأن كشف الله تعالى مثلاً عن الجنة والنار ، وأزال الحجب بينه وبينهما كما فرج له عن المسجد الأقصى حين وصفه بمكة للناس وقد تقرر في علم الكلام أن الرؤية أمر يخلقه الله تعالى في الرائي ، وليست مشروطة بمقابلة ولا مواجهة ولا خروج شعاع وغيره ، بل هذه الأمور شروط عادية جاز الانفكاك عنها عقلاً .

وأن يكون رؤية علم ووحي باطلاعه وتعريفه من أمورهما تفصيلاً ما لم يعرفه قبل ذلك . وقال القرطبي : ويجوز على هذا القول أن الله تعالى مثل له الجنة والنار وصورهما له في الحائط كما تمثل المرئيات في المرآة ، ويعضده ما رواه البخاري من حديث أنس في الكسوف ، فقال عليه الصلاة والسلام : رأيت الجنة والنار ممثلتين في قبلة هذا الجدار . وفي مسلم : إني صورت لي الجنة والنار فرأيتهما بدور هذا الحائط .

ولا يستبعد هذا من حيث الانطباع كما في المرآة إنما هو في الأجسام الصقيلة لأنا نقول : إن ذلك الشرط عادي لا عقلي ، ويجوز أن تنخرق العادة خصوصاً للنبوة . ولو سلم أن تلك الأمور عقلية جاز أن توجد تلك الصور في جسم الحائط ، ولا يدرك ذلك إلا النبي ﷺ . قال : والأول أولى وأشبه بألفاظ الحديث لقوله في

بعض الأحاديث : فتناولت منها عنقوداً . وتأخره مخافة أن يصيبه النار . اهـ

٥٤٢- **قال** : وكما قال النبي ﷺ : **إني أجد نفس الرحمن من اليمن . فنشأ منه الأويس القرني ، فهذا أيضاً نحو من الوجود . اهـ (ج١ ص١٨٢) .**

يقول : إن ما أضيف إلى النبي ﷺ أنه قال : إني أجد نفس الرحمن من اليمن . لم أقف على سنده بعد ، واستدل به على أن أويساً القرني كان نفس الرحمن ، وأنت خبير بأن الاستدلال بالحديث إنما يصح لو كان الحديث الذي استدل به ثابتاً ، وهذا الحديث مما لا أعلم ثبوته .

بل قال صاحب تذكرة الموضوعات : في المختصر (إني لأجد نفس الرحمن من اليمن) لم نجده ، ولكن عند بعضهم مرسلاً وروي بزيادة : أشار إلى أويس . ولم يوجد له أصل . اهـ

وقال القاري في الموضوعات : (إني لأجد نفس الرحمة من قبل اليمن أو من جانب اليمن) قال العراقي : لم أجد له أصلاً . اهـ

وقال الهيثمي في مجمع الزوائد : وعن شبيب أبي روح أن رجلاً أتى أبا هريرة فقال : يا أبا هريرة حدثنا حديثاً عن النبي ﷺ قال : فذكر الحديث قال : فقال النبي ﷺ : ألا إن الإيمان يمان والحكمة يمانية وأجد نفس ربكم من قبل اليمن . رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح غير شبيب وهو ثقة . اهـ

قلت : قال الآجري عن أبي داود : شيوخ حريز كلهم ثقات . اهـ وشبيب هذا من شيوخ حريز ، وذكر ابن حبان شبيباً هذا في الثقات ، وقال ابن حجر في تهذيب التهذيب : نقل ابن القطان عن ابن الجارود قال : قال محمد بن يحيى الذهلي : هذا شعبة وعبد الملك بن عمير في جلالتهما يرويان عن شبيب أبي روح . قال ابن القطان : شبيب رجل لاتعرف له عدالة . اهـ

٥٤٣- **قال** : وذكر الشيخ الأكبر أن الشيء إذا نزل من العرش فلايمر بموضع إلا

ويأخذ حكمه - إلى قوله : فلاينزل هذا ولايعرج هذا ، بل يبقى معلقاً أبد الدهر . اهـ (ج١ ص١٨٢).

يقول : إني لم أجد الحديث إلى الآن باللفظ الذي ذكره صاحب الفيض وقد قال الهيثمي في المجمع : وعن عائشة قالت : قال رسول الله ﷺ : لاينفع حذر من قدر ، ولكن الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل ، وإن الدعاء ليصادف البلاء فيعتلجان إلى يوم القيامة . رواه الطبراني في الأوسط والبزار بنحوه ، وفيه زكريا ابن منظور وثقه أحمد بن صالح المصري ، وضعفه الجمهور ، وبقية رجاله ثقات .

وعن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : لاينفع حذر من قدر ، والدعاء ينفع ما لم ينزل القضاء ، وإن البلاء والدعاء ليلتقيان بين السماء والأرض ، فيعتلجان إلى يوم القيامة . رواه البزار ، وفيه إبراهيم بن خثيم بن عراك ، وهو متروك . اهـ

ومن الجمهور الذين ضعفوا زكريا بن منظور النسائي قال : ضعيف . والدارقطني قال : متروك . وأبو زرعة قال : واهي الحديث . والبخاري قال : منكر الحديث . اهـ

وأما نزول أشياء من السماء فقد ثبت بالقرآن المجيد قال الله تعالى : يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو الرحيم الغفور . وقال تعالى : يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير . اهـ فتشبث صاحب الفيض في مسألة نزول الأشياء من السماء بالحديث الضعيف الذي ذكره ليس إلا من باب إبعاد النجعة .

٥٤٤- **قال** : قوله : (المسيح) أصله عبري من الماشيح أي المبارك وليس عربياً ، فاشتقاق أمثال تلك من العربية لايصح - إلى قوله : مقيداً بالدجال تارة والضلالة تارة وبلفظ الهدى أخرى ليحصل التميز بينهما . اهـ (ج١ ص١٨٢) .

يقول : إن كلام صاحب الفيض هذا يدل على أمور الأول أن المسيح مطلقاً سواء كان لقباً لعيسى ابن مريم ﷺ ، أو لقباً للدجال أصله عبري وهو الماشيح ، وليس بعربي حتى يحتاج إلى بيان الاشتقاق .

الثاني أن معنى اللقب المذكور هو المبارك سواء أطلق على عيسى ابن مريم عليهما السلام ، أو على الدجال .

الثالث أن وجه الاشتراك في اللقب الخ .

الرابع أن وجه ورود المسيح في الأحاديث مقيداً ما ذكره من فعل اليهود أو الاشتراك المترتب عليه بزعمه .

ونحن نحكي لك أقوال الأجلة في هذا اللقب ، ثم ننبه على ما في تلك الأمور من الخلل والزلل ، فاعلم أن صاحب القاموس قال : المسح كالمنع إمرار اليد على الشيء السائل أو المتلطخ لإذهابه كالتمسيح والتمسح ، والقول الحسن ممن يخدعك به كالتمسيح ، والمشط والقطع وأن يخلق الله الشيء مباركاً أو ملعوناً ضد ، والكذب كالتمساح بالفتح . وقال : والنعت أمسح ومسحاء .

وقال : والمسيح عيسى ﷺ لبركته ، وذكرت في اشتقاقه خمسين قولاً في شرحي لمشارق الأنوار وغيره ، والدجال لشؤمه أو هو كسكين الخ وقد قال قبل هذا : والسيح الذهاب في الأرض للعبادة ومنه المسيح بن مريم وذكرت في اشتقاقه خمسين قولاً في شرحي لصحيح البخاري وغيره . اهـ

وقال الراغب الأصفهاني : وقيل : سمي الدجال مسيحاً لأنه ممسوح أحد شقي وجهه ، وهو أنه روي أنه لا عين له ولا حاجب . وقيل : سمي عيسى عليه السلام مسيحاً لكونه ماسحاً في الأرض أي ذاهباً فيها ، وذلك أنه كان في زمانه قوم يسمون المشائين والسياحين لسيرهم في الأرض . وقيل : سمي به لأنه كان يمسح ذا العاهة فيبرأ . وقيل : سمي بذلك لأنه خرج من بطن أمه ممسوحاً بالدهن . وقال

بعضهم : إنما كان مشوحا بالعبرانية فعرب فقيل المسيح ، وكذا موسى كان موشى .

وقال بعضهم : المسيح هو الذي مسحت إحدى عينيه . وقد روى أن الدجال ممسوح اليمنى ، وعيسى ممسوح اليسرى قال : ويعني بأن الدجال قد مسحت عنه القوة المحمودة من العلم والعقل والحلم والأخلاق الجميلة ، وأن عيسى مسحت عنه القوة الذميمة من الجهل والشره والحرص وسائر الأخلاق الذميمة . اهـ

وقال صاحب الكشاف : (المسيح) لقب من الألقاب المشرفة كالصديق والفاروق ، وأصله مشيحا بالعبرانية ومعناه المبارك كقوله : (وجعلني مباركاً أينما كنت) وكذلك (عيسى) معرب من إيشوع ، ومشتقهما من المسح والعيس كالراقم في الماء . اهـ

وقال صاحب روح المعانى : والمشهور أن المسيح لقبه عليه السلام وهو من الألقاب المشرفة كالفاروق ، وأصله بالعبرية مشيحا ، ومعناه المبارك وعن إبراهيم النخعي : الصديق . وعن أبي عمرو بن العلاء : الملك . وعيسى معرب إيشوع ومعناه السيد .

وعن كثير من السلف أن المسيح مشتق من المسح ، واختلفوا في وجه إطلاقه على عيسى - عليه السلام - فقيل : لأنه مسح بالبركة واليمن . وروي ذلك عن الكلبي ، وقيل : لأنه كان لا يمسح ذاعاهة بيده إلا برئ . ورواه عطاء والضحاك عن ابن عباس ، وقال الجبائى : لأنه كان يمسح بدهن زيت بورك فيه وكانت الأنبياء تتمسح به . وقيل : لأن جبريل مسحه بجناحيه وقت الولادة ليكون عوذة من الشيطان الرجيم . وقيل : لأنه حين مسح الله تعالى ظهر آدم عليه السلام فاستخرج منه ذرات ذريته لم يرده إلى مقامه كما فعل بباقي الذرات ، بل حفظه عنده حتى ألقاه إلى مريم فكان قد بقي عليه اسم المسيح الممسوح . وقيل : وقيل :

وهذه الأقوال تشعر بأن اللفظ عربي لا عبرى ، وكثير من المحققين على الثاني ،

واختاره أبو عبيدة ، وعليه لا اشتقاق لأنه لا يجري على الحقيقة في الأسماء الأعجمية .

وفي الكشف أن الظاهر فيه الاشتقاق لأنه عربي دخل عليه خواص كلامهم جعل لقب تشريف له عليه السلام كالخليل لإبراهيم - عليه السلام - وجعله معربا ، ثم إجراءه مجرى الصفات في إدخال اللام لأنه في كلامهم بمعنى الوصف خلاف الظاهر .

ومن الناس من ادعى أن دخول اللام لاينافي العجمة فإن التوراة والإنجيل والإسكندر لم تسمع إلا مقرونة بها مع أنها أعجمية ولعل ذلك لاينافي كون محل النزاع عربياً .

نعم قيل في عيسى : إنه مشتق من العيس وإنه إنما سمي به عيسى عليه السلام لأنه كان في لونه عيس أى بياض تعلوه حمرة كما يشير إليه خبر (كأنما خرج من ديماس) إلا أن المعول عليه فيه أنه لا اشتقاق له ، وأن القائل به كالراقم على الماء .

وهذا الخلاف إنما هو في هذا المسيح ، وأما المسيح الدجال فعربي إجماعاً وسمي به لأنه مسحت إحدى عينيه ، أو لأنه يمسح الأرض أي يقطعها في المدة القليلة ، وفرق النخعي بين لقب روح الله وعدوه بأن الأول بفتح الميم والتخفيف والثاني بكسر الميم وتشديد السين كشرير ، وأنكره غيره ، وهو المعروف . انتهى كلام صاحب روح المعاني .

فقد تبين من هذه النقول الجيدة أمور الأول أن المسيح الذي هو لقب لعيسى ابن مريم - عليه السلام - قد اختلف في عربيته وعبريته ، فكثير من السلف على أنه عربي مشتق ، فليس القائل بعربيته كالراقم على الماء كما توهم ، وكثير من المحققين على أنه عبري معرب . وأما المسيح الذي هو لقب للدجال فهو عربي إجماعاً كما نص عليه صاحب روح المعاني .

وقال شيخنا - حفظه الله تعالى - والظاهر أن المسيح الدجال إن كان اسمه المسيح من جهة النبي ﷺ أو من جهة العوام المخالفين له حين ذهبت عينه فهو عربي، وإن كان من ادعائه أنه المبشر به في التوراة أو من قبل اليهود المؤمنين به في زمنه لزعمهم أنه المبشر به في التوراة فهو عبري . اهـ

فقد ظهر أن الأمر الأول مما دل عليه كلام صاحب الفيض خطأ ، ثم ههنا فرق آخر بين كلام صاحب الفيض وبين كلام هؤلاء الأعلام ، وهو أن بعضهم قال : إن أصله على تقدير عبريته مشيحاً. وبعضهم قال: مشوحا . وقال صاحب الفيض: ماشيح .

الثاني أن معنى المسيح لقب عيسى - عليه السلام - هو المبارك أو ما يناسب كونه وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين ، وليس هذا معنى المسيح لقب الدجال بل معناه ما يناسب كونه رجيماً في الدنيا والآخرة ومن المبعدين . وقد كان الأمر الثاني مما دل عليه قول صاحب الفيض أن معنى كلا اللقبين هو المبارك ولا ريب أنه غلط إلا على بعض الوجوه .

الثالث أن وجه الاشتراك هنا ما يكون سبباً لاشتراك الأسماء والكنى والألقاب من تواطؤ الواضعين على موضوع واحد ، أو وضع واضع واحد لفظاً واحداً لشيئين أو أكثر .

وأنت خبير بأن الله تعالى قد لقب عيسى بن مريم - عليه السلام - بالمسيح حيث قال : إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح . الآية ، وقد عرفت أن المسيح لقب الدجال عربي بالإجماع ، فليس وجه الاشتراك في اللقب صنيع اليهود كما توهم صاحب الفيض وغيره .

٥٤٥- **قال** : قوله : (نم صالحاً) يستفاد منه أن القبور معطلة عن الأعمال مع أن كثيراً من الأعمال قد ثبتت في القبور كالأذان والإقامة عند الدارمي ، وقراءة القرآن

عند الترمذي والحج عند البخاري (ج١ ص١٨٣) .

يقول : إن قوله : وقراءة القرآن الخ إشارة إلى حديث ابن عباس عند الترمذي في باب ما جاء في سورة الملك قال : حدثنا محمد بن عبدالملك بن أبي الشوارب نا يحيى بن عمرو بن مالك النكري عن أبيه عن أبي الجوزاء عن ابن عباس قال : ضرب بعض أصحاب النبي ﷺ خباءه على قبر وهو لايحسب أنه قبر ، فإذا قبر إنسان يقرأ سورة الملك حتى ختمها فأتى النبي ﷺ فقال : يارسول الله ضربت خبائي على قبر وأنا لاأحسب أنه قبر فإذا فيه إنسان يقرأ سورة الملك حتى ختمها ، فقال النبي ﷺ : هي المانعة هي المنجية تنجيه من عذاب القبر . هذا حديث غريب من هذا الوجه . اهـ

وفي سنده يحيى بن عمرو النكري قال الحافظ في التقريب : ضعيف ، ويقال : إن حماد بن زيد كذبه . من السابعة . اهـ وقال الذهبي في الميزان : عن أبيه وعنه ولده مالك ومسلم بن إبراهيم وجماعة ضعفه أبو داود وغيره ، ورماه حماد بن زيد بالكذب . ومن مناكيره : عن أبيه عن أبي الجوزاء عن ابن عباس مرفوعاً : لو لم تذنبوا لجاء الله بقوم يذنبون ، فيغفرلهم وكفارة الذنب الندم .

وبه : كان للنبي ﷺ كاتب يسمى السجل . تابعه فيه يزيد بن كعب العوذي عن عمرو بن مالك ، ويزيد مجهول لكن خرج له النسائي . يحيى بن عمرو بن مالك عن أبيه عن أبي الجوزاء عن ابن عباس قال : ضرب بعض الصحابة خباء على قبر ولايعرف أنه قبر فإذا فيه إنسان يقرأ تبارك . . . . . الحديث . اهـ فقد ظهر أن حديث يحيى بن عمرو في قراءة إنسان سورة الملك في القبر من مناكيره ، فلايثبت به قراءة القرآن في القبر .

وأما قوله : كالأذان والإقامة عند الدارمي . فلم أجد أذان الميت وإقامته في القبر عند الدارمي إلى الآن . ثم النوم ههنا عند صاحب الفيض عبارة عن الحياة

البرزخية لأنه قد قال بعد : وإنما عبرت الحياة البرزخية بالنوم لأنه لم يكن له لفظ في لغة العرب الخ فلو أريد هذا المعنى في قوله : نم صالحاً . لما استفيد منه ما استفاد منه بقوله : يستفاد منه أن القبور معطلة عن الأعمال الخ .

٥٤٦- **قال** : وهكذا في القرآن إيهام الجانبين ففي سورة يس (من بعثنا من مرقدنا) وهذا يدل على أنه لا إحساس في القبر ، وكلهم نائمون ، وفي آية أخرى (النار يعرضون عليها غدواً وعشياً) فهذه تدل بخلافه . اهـ (ج١ ص١٨٣) .

يقول أولاً : إن قوله : وهكذا في القرآن إيهام الجانبين جانب كون القبور معطلة عن الأعمال ، وجانب كونها محلاة بها كما في الحديث لكن التفصيل الذي ذكره بعد بقوله : ففي سورة يس الخ لايساعده . وليس إيهام الجانبين في القرآن ولا في الحديث .

ثانياً : إن الحافظ ابن كثير - رحمه الله تعالى - قال : فلما عاينوا ما كذبوا به في محشرهم (قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا) وهذا لاينفي عذابهم في قبورهم لأنه بالنسبة إلى ما بعده في الشدة كالرقاد .

قال أبي بن كعب - رضي الله تعالى عنه - ومجاهد والحسن وقتادة : ينامون نومة قبل البعث . قال قتادة : وذلك بين النفختين فلذلك يقولون : من بعثنا من مرقدنا . فإذا قالوا ذلك أجابهم المؤمنون - قاله غير واحد من السلف - (هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون) وقال الحسن : إنما يجيبهم بذلك الملائكة . ولا منافاة إذ الجمع ممكن ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

وقال عبدالرحمن بن زيد : الجميع من قول الكفار (يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا؟ هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون) نقله ابن جرير ، واختار الأول ، وهو أصح . انتهى كلام الحافظ ابن كثير - رحمه الله السميع البصير .

باب تحريض النبي ﷺ وفد عبد القيس الخ

٥٤٧- **قال** : وربما قال النقير . والشك في الأصل بين المزفت والمقير ، لا في النقير ، ففيه مسامحة . اهـ (ج١ ص١٨٦) .

يقول : إن في أواخر حديث الباب هنا : قال شعبة : ربما قال : النقير . وربما قال : المقير . اهـ ومعناه على ما يظهر من شرح الحافظين العسقلاني والعيني أن شعبة قال : ربما قال أي شيخه أبو جمرة : النقير . فقد تمت به الأمور التي نهي عنها أربعة ، وربما لم يقل : النقير . واقتصر على ذكر الدباء والحنتم والمزفت ، ولم يذكر الرابع الذي هو النقير ، فأبو جمرة كان يذكر الثلاثة دائماً ، وأما الأمر الرابع فربما يذكره وربما لايذكره . وكان أبو جمرة يتفنن في ذكر الثالث فربما يقول : المزفت . وربما يقول : المقير .

فقد أخطأ صاحب الفيض في موضعين الأول في قوله : لا في النقير . لأن أبا جمرة كان ربما يذكر النقير الذي هو رابع الأمور ، وربما لايذكره كما قاله شعبة والثاني في قوله : ففيه مسامحة لأنه لا مسامحة ههنا إذ معنى قول شعبة أن أبا جمرة ربما قال النقير أي ربما لم يقله ، وربما قال : المقير موضع المزفت فأبو جمرة تصرف في مقامين ، وصاحب الفيض أخطأ في مكانين ، ولفظ : الشك في الأصل لا يخلو عن ركاكة وشين ، فاسمع بالأذن وأبصر بالعين ، وأحضر القلب ولاتخرجه من البين .

باب الرحلة في المسألة الخ

٥٤٨- **قال** : قوله : (عبدالله) وهو ابن المبارك بعد مقاتل في جميع المواضع . اهـ (ج١ ص١٨٦) .

يقول : قال البخاري : حدثنا محمد بن مقاتل أبو الحسن قال : أخبرنا عبدالله

الخ فالصحيح في شرح قوله : عبدالله . هو ابن المبارك بعد محمد بن مقاتل أبي الحسن هنا . وأما قوله : في جميع المواضع . فمأخوذ عما نقل الحافظ في أوائل الفصل السابع لمقدمة الفتح عن الفربري أنه قال : كل ما في البخاري محمد عن عبدالله فهو ابن المبارك . اهـ

٥٤٩- **قال**: قوله: (زوجة) ولم يثبت في اللغة بالتاء ، وإنما هو زوج للقبيلتين . اهـ (ج١ ص١٨٦) .

يقول أولاً : إن لفظ الزوجة لم يقع في الباب لا في ترجمته ولا في حديثه ، وكلام صاحب الفيض صريح في وقوعه في الباب .

ثانياً : إن قوله : ولم يثبت الخ فيه نظر ظاهر فإن كتب اللغة قد ذكرته وأثبتته نعم قال الراغب : وزوجة لغة رديئة ، وجمعها زوجات قال الشاعر : فشكا بناتى شجوهن وزوجتي . اهـ ، وقد أبى هذه اللغة الأصمعي محتجاً بقوله تعالى : اسكن أنت وزوجك الجنة . لكن لا حجة له فيه أصلاً ، وذلك واضح جداً .

ثالثاً : إنه لو قال : والزوج يطلق على كل واحد من القرينين الذكر والأنثى . لكان أنسب .

٥٥٠- **قال** : والحاصل أن الحديث وارد علينا ، والجواب عندي أن الحديث محمول على الديانة دون القضاء ، وشهادة المرضعة معتبرة ديانة عندنا أيضاً الخ (ج١ ص١٨٦) .

اقول : لا معنى للديانة ههنا لأنه لو فرق بينهما ديانة لكان ينبغي أن يقول له : طلقها . ليصح الفراق حتماً ، ويجوز النكاح بزوج آخر ، فلما لم يأمره بالتطليق وأمره أن يفارقها علم أن الشهادة جائزة ، وحكم الفراق بها ثابت شرعاً وإن كان مبناه على الاحتياط ، لكن فرق بين الاحتياط والحكم على الاحتياط .

الفرق بين الديانة والقضاء

٥٥١- **قال** : يبقى الأمر تحت الديانة ما لم يرفع إلى القاضي وإن كان اشتهر اشتهار الشمس في رابعة النهار ، فإذا رفع إليه فقد خرج عن الديانة ، ودخل تحت القضاء ولو لم يسمعه قرينك . اهـ (ج١ ص١٨٧) .

يقول : فعلى هذا لما كان عقبة بن الحارث - رضي الله تعالى عنه - رفع أمر قول امرأة أتته : إني أرضعت عقبة والتي تزوج . إلى رئيس قضاة الله ورسول الله ﷺ خرج ذلك الأمر من مجال الديانة فقط ، ودخل في حيز القضاء أيضاً ، فيكون قوله ﷺ : كيف وقد قيل ؟ وقوله : دعها عنك . صادرين عنه قضاء أيضاً ، فتكون شهادة المرضعة معتبرة قضاء أيضاً ، لا ديانة فقط ، فقوله : خرج عن الديانة الخ فيه أن العمل بقضاء الله ورسوله ، وما وافقه ديانة ، فتدبر .

٥٥٢- **قال** : وقد علمت مرة فيما سبق أن المفتي يحتاج إلى علم المسألة فقط ، ويجيب على الاحتمالات والتقديرات أيضاً - إلى قوله : فإنه نصب لإجراء المسائل ولايكون إلا بعد التحقيق عما في الواقع . اهـ (ج١ ص١٨٧) .

يقول : إن حاصل ما قال هنا هو أن المفتي يحتاج إلى علم المسألة فقط وله تعلق بالاحتمالات والتقديرات ، والقاضي يحتاج إلى علم الواقعة ، ولا تعلق له بالاحتمالات والتقديرات .

وحاصل ما قال فيما سبق هو أن الإفتاء يقتضي علم المسألة فقط ويجري على الفروض المجردة ولا تعلق له بما في الواقع ، والقضاء يقتضي علم الواقعة ويجري على الوقائع المجردة ، ولا تعلق له بالفروض المقدرة .

ولا ريب أن الحاصلين متقاربان ، وإن يكن لهما الحق أن يأتيا متساويين وقد رد فرق صاحب الفيض بين الإفتاء والقضاء شيخنا - حفظه الله تعالى - بقوله : القضاء

يتعلق بالخصومات ، والفتوى بالسؤال عن المسائل . اهـ ومقصوده أن القضاء يتعلق بالخصومات محققة في نفس الأمر كانت أو مفروضة إذ القضاء ملكة من الملكات ، فلا معنى لتخصيصه بالوقائع المجردة ، ونفي تعلقه بالفروض المقدرة والإفتاء يتعلق بالسؤال عن المسائل مفروضة مقدرة كانت أو محققة في نفس الأمر إذ الإفتاء أيضاً ملكة من الملكات ، فلا وجه لقصره على الفروض المجردة ونفى تعلقه بما في الواقع .

ولقائل أن يقول : إن صاحب الفيض أراد القضاء والإفتاء بالفعل . وفيه نظر يظهر بالتأمل . هكذا كنت أفهم مقصود شيخنا - حفظه الله تعالى - لكن سنح لي الآن أن مراده أن القضاء يتعلق بفصل الخصومات ، والإفتاء يتعلق بالإجابة عن المسائل ، وبينهما عموم وخصوص مطلقاً ، وقد قالوا : إن القاضي لايكون إلا مجتهداً ، والمفتي في الحقيقة هو المجتهد، فكل قاض مفت وليس كل مفت قاضياً، فتدبر .

٥٥٣ **قال** : إذا علمت هذا فاعلم أن مسائل الديانات كلها يفتي بها المفتي ولايحكم بها القاضي ، وهكذا مسائل القضاء يحكم بها القاضي ولا علاقة بها للمفتي - إلى قوله : وقد صرحوا أنه لايجوز لأحدهماأن يحكم بحكم الآخر . اهـ (ج ١ ص ١٨٧) .

يقول : إن كلامه هذا يدل على أن الديانة ومسألة الديانة وحكمها والإفتاء والمفتي يباين ويناقض القضاء ومسألة القضاء وحكمه والقاضي ، ومقتضى كلام شيخنا المذكور أن هذا ليس بصواب .

لايقال : إن كلمة قد في قوله : قد يتناقضان الخ للتقليل . لأنا نقول : إن تفسيره بقوله : أي يكون حكم الخ يأبى ذلك وينفيه وينافيه أيضاً السياق والسباق واللحاق إلى آخر ما نقلنا قبل من كلامه .

نعم قال صاحب الفيض نفسه بعد هذا بأسطر : ثم لايجب أن تتفق الديانة والقضاء في الحكم ، بل قد يختلفان . اهـ وهو يدل على أنهما قد يتفقان في الحكم، والحق أن الإفتاء إعلام حكم شرعي ، والقضاء تنفيذه ، ولايكون بدون الإعلام ، وهو قد يكون بدون التنفيذ .

٥٥٤- **قال** : والمفتيون اليوم غافلون عنه ، فإن أكثرهم يفتون بأحكام القضاء ، ووجه الابتلاء فيه : أن المذكور في كتب الفقه عامة هو مسائل القضاء ، وقلما تذكر فيها مسائل الديانة . اهـ (ج١ ص١٨٧) .

يقول : إن مسائل الديانة في كتب الفقه ليست بقليلة ألا ترى أن أحكام الطهارة والصلاة والزكاة والحج والصوم ، وصلاة الجنازة ، والكسوف والعيدين ، والاستسقاء ، ومسائل الحلال والحرام ، والفرض والواجب ، والمندوب ، والسنة والمستحب ، والمكروه تنزيهاً أو تحريماً ، والمباح ، والأفضل قد شحنت بها كتب الفقه كالكنز والقدوري ، والهداية ، والمهذب والمنهاج والروضة ومختصر الخرقي والمغني ، وعامة هذه الأحكام والمسائل من أحكام الديانة ومسائلها ومسائل الاستحباب والندب في كتب الفقه غير قليلة ، والمسائل التي سما ها هنا مسائل الاستيجاب والندب فالمفتون اليوم ليسوا بغافلين عن الفرق الحقيقي بين الإفتاء والقضاء لما سمعت أن القاضي ينفذ ما قد أفتى به المفتي .

نعم المسمون بالمفتين اليوم كثير منهم غافلون لكن من وجه آخر وهو افتخارهم بالتقليد ، فيكونون بافتخارهم هذا غير مفتين لأن المفتي هو الفقيه والمقلد لايسمى فقيهاً قال صاحب مسلم الثبوت : ولايقال على المقلد لتقصيره عن الطاعة . اهـ

ولابد عند الثلاثة لكون الرجل قاضياً أن يكون فقيهاً كما تحقق في موضعه فالمقلد لايصلح أن يكون مفتياً ولا فقيهاً ولا قاضياً مادام مقلداً ، فقد تبين أن المقلدين الذين يظنون أنهم مفتون أو قضاة أو فقهاء فإنما هم غافلون وفي ليل التقليد

نائمون راقدون .

٥٥٥- **قال** : ولعل وجهه أن القاضي في السلطنة العثمانية لم يكن ينصب إلا حنفياً بخلاف المفتيين فإنهم كانوا من المذاهب الأربعة - إلى قوله : فاشتهرت مسائل القضاء في الكتب وخملت مسائل الديانة . اهـ (ج١ ص١٨٧) .

يقول أولا : إن هذا الوجه لايلائم الدعوى الموجهة به لأن الدعوى عامة تتناول كتب الفقه التي صنفت قبل الدولة العثمانية والتي ألفت بعدها والتي وضعت فيها ، والوجه خاص بعهد دون عهد وعصر دون عصر .

ثانياً : إن كتب الفقه التي صنفت في عهد الدولة العثمانية وبعده مشحونة بمسائل الديانة أيضاً ، والعيان يغني عن البيان ، وقد أشار إلى ضعف هذا الوجه بقوله : ولعل وجهه . فكلمة لعل تدل على أن صاحب الفيض لم يكن على وثوق من نفسه بهذا الوجه ، فتدبر .

٥٥٦- **قال** : ففي الكنز : إن ولدت ذكراً فأنت طالق واحدة ، وإن ولدت أنثى فثنتين فولدتهما ولم يدر الأول تطلق واحدة قضاء وثنتين تنزهاً أي ديانة . فههنا أخذ القاضي بجانب المتيقن ، والمفتي بالأحوط . اهـ (ج١ ١٨٧) .

أقول : وليس معناه أن المفتي يفتي بوقوع اثنتين فقط ، والقاضي يحكم بالواحدة فقط ، بل المعنى أن القاضي لايحكم إلا بالواحدة ، والمفتي ههنا مثل القاضي لايفتي إلا بالظاهر ، ومعنى الديانة ههنا التقوى ، والتقوى فوق الفتوى والمتيقن بالنظر إلى ما بين العبد وبين ربه هو الأحوط ، فللقاضي أن يحكم به ويأخذه .

يقول : إن الكنز كتاب من كتب الفقه صنف قبل الدولة العثمانية ، وقد اشتمل على مسائل من مسائل الديانة منها ما ذكره بقوله : ففي الكنز الخ وكذلك كتب الفقه الأخرى قد احتوت على مسائل من مسائل الديانة .

٥٥٧- **قال** : ثم الأحوط ههنا واجب كما صرحوا ، لا أنه مستحب الخ (ج١ ص١٨٨).

يقول : إذا كان الأحوط ههنا واجباً فكيف يحكم القاضي في أمثال هذه الصورة بغيره ؟ ولذا قال رسول الله ﷺ لعقبة بن الحارث : كيف وقد قيل ؟ دعها عنك . أو نحوه إلا أن يقال : إن الأحوط ههنا واجب بالنظر إلى ما بين العبد وبين ربه ، وما حكم به القاضي واجب بالنظر إلى ما بين العباد ، والقاضي مأمور بالقضاء والحكم نظراً إلى ما بين العباد . وفيه خلل ظاهر مع كونه غير ملائم لمذهب مقلدي الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى- فإن قضاء القاضي وحكمه يكون عندهم نافذاً بالنظر إلى ما بين العبد وربه أيضاً ، وإنما ذلك في العقود والفسوخ . قال صاحب الفيض نفسه بعد : فإن حكم القاضي الشافعي بالرجوع نفذ ظاهراً وباطناً . اهـ

فعلى هذا يكون ما حكم به القاضي نافذاً بالنظر إلى ما بين العباد ، وبالنظر إلى ما بين العباد وربهم ، فلم يبق لكون الأحوط ههنا واجباً معنى إذ لايكون الشيء الواحد واجباً بالنظر إلى ما بين العبد وربه وغير واجب بذلك النظر .

فإن قلت : يحكم القاضي حينئذ بما تقتضيه الديانة ، فيندفع الإشكال .

قلت : قال صاحب الفيض نفسه قبل هذا : إن مسائل الديانات كلها يفتي بها المفتي ولايحكم بها القاضي . وقال أيضاً : وقد صرحوا أنه لايجوز لأحدهما أن يحكم بحكم الآخر . اهـ فعلى هذا لايجوز للقاضي أن يحكم بما يقتضيه الديانة والورع والاحتياط والتنزه والتقوى ، فلايرتفع الإشكال .

والحق أن للقاضي أن يحكم بما يستدعيه الورع والاحتياط والتقوى والتنزه لأن النبي ﷺ قد قضى به حيث قال لعقبة : كيف وقد قيل ؟ دعها عنك .

ثم جعل الأحوط ههنا واجباً حكم وقضاء إن نفذ وكلف القاضي بتنفيذه

فلايصح إخراجه من دائرة القضاء ، وإلا فلا وجوب فيه فلايصلح إدخاله في دائرة الواجب ، فتأمل .

٥٥٨- قال : ثم لي تردد ههنا وهو أنك قد علمت أن الديانة والقضاء قد يتخالفان حلاً وحرمةً ، فإن عمل الرجل المبتلى به بالديانة - إلى قوله : فإن حكم القاضي الشافعي - رحمه الله تعالى - بالرجوع نفذ ظاهراً وباطناً الخ (ج١ ص١٨٨) .

أقول : ظاهر كلامه هذا أن القاضي في مسائل الاختلاف لايرفع الاختلاف بين الخصمين عند المقلدين خلافاً للمحدثين .

يقول أولاً : إن كلامه هذا يدل على أن الرجوع كان حراماً عند الزوجة الحنفية قبل حكم القاضي الشافعي ، ويكون حلالاً عندها بعد الحكم لأن حكم القاضي نافذ عندها ظاهراً وباطناً بمناسبة كونها حنفية مقلدة لأبي حنيفة - رحمه الله تعالى - فلو كان الأحوط ومقتضى الديانة واجباً لما حل لها الرجوع ولا صح، وقد قال قبل: ثم الأحوط ههنا واجب كما صرحوا به لا أنه مستحب . اهـ وحكم آنفاً بحل الرجوع وصحته ، وقد كان مقتضي الديانة والاحتياط عنده حرمة الرجوع .

ثانياً : إن ما ذكره صاحب الفيض هنا مثال لتخالف حكمي الديانة والقضاء حلاً وحرمة لكنه مبني على اختلاف فيما بين الخصمين ، وبين القاضي وأحد الخصمين ، وقد وجدت ههنا أمثلة وردت على الاتفاق بين القاضي والخصمين جميعاً ، ولم تبن على الاختلاف المذكور .

فمنها ما ذكره صاحب الهداية بقوله : ومن ادعت عليه امرأة أنه تزوجها وأقامت بينة فجعلها القاضي امرأته ولم يكن تزوجها وسعها المقام معه وأن تدعه يجامعها . اهـ قاله في كتاب النكاح ، وقال في باب كتاب القاضي إلى القاضي : وكل شيء قضى به القاضي في الظاهر بتحريمه فهو في الباطن كذلك عند أبي حنيفة

- رحمه الله تعالى - وكذا إذا قضى بإحلال ، وهذا إذا كانت الدعوى بسبب معين ، وهي مسألة قضاء القاضي في العقود والفسوخ بشهادة الزور ، وقد مرت في النكاح . اهـ

وقال اللكنوي في حاشية الهداية : قوله : ومن ادعت الخ لقب المسألة بقضاء القاضي بشهادة الزور في العقود والفسوخ ، فعند أبى حنيفة - رحمه الله تعالى - ينفذ ظاهراً وباطناً ، والمعنى من النفاذ باطناً ثبوت الحل فيما بينهما وبين الله تعالى ١٢ النهاية . اهـ

والصورة التي ذكرها صاحب الهداية قد ذكرها صاحب بدائع الصنائع أيضاً إلا أنه جعل المدعي رجلاً ، وقال صاحب الكنز : وله وطي امرأة ادعت عليه أنه تزوجها وقضى بنكاحها ببينة ولم يكن تزوجها . اهـ وقد ذكرت هذه الصورة في الفتاوى الهندية الشهيرة بالفتاوى العالمكيرية إلا أنه جعل فيها المدعي رجلاً ولم يجعل فيها العبارة ملتبسة .

ومنها ما ذكره العيني في شرح قول صاحب الهداية : فهو في الباطن كذلك . بقوله : ومن صوره امرأة ادعت على زوجها أنه طلقها ثلاثاً وأقامت بينة كاذبة وقضى القاضي بالفرقة، وتزوجت بآخر بعد انقضاء العدة . فعلى قول أبي حنيفة وقول أبي يوسف أولاً لايحل للزوج الأول وطيها ظاهراً وباطناً ، ويحل للثاني ظاهراً وباطناً علم بحقيقة الحال أولا ، وعلى قول محمد لايحل للثاني وطيها إذا كان عالماً بحقيقة الحال . اهـ كذا في حاشية الهداية للكنوي .

ومنها ما قاله العيني في شرح قوله : وكذا إذا قضى بإحلال . ولفظه : يعني إذا قضى القاضي بإحلال شيء في الظاهر فهو في الباطن كذلك ، ومن صوره رجل ادعى على امرأة نكاحاً ، وهي تجحد فأقام عليها شاهدي زور وقضى القاضي بالنكاح بينهما حل للزوج وطيها ، وحل للمرأة التمكين عند أبي حنيفة ، وعند

محمد لايحل لهما ذلك . اهـ كذا في حاشية الهداية للكنوي ، وإنما ذكرنا هذه الصورة هنا وقد ذكرت قبل لتقف على الفرق الذي بين ألفاظ القوم ولتعثر على صورة واحدة من الصور العديدة التي تضمنها قول صاحب الهداية : وكذا إذا قضى بإحلال . ولتطلع على معناه .

ومنها ما قال صاحب العناية في شرح قوله : في العقود والفسوخ الخ وعبارته : منها ما إذا قضى بالبيع بشهادة الزور سواء كانت الدعوى من جهة المشتري مثل ما إذا قال : بعتني هذه الجارية . أو من جهة البائع مثل ما إذا قال : اشتريت مني هذه الجارية . فإنه يحل للمشتري وطيها في الوجهين جميعاً ومن الفسوخ ما إذا ادعى أحد المتعاقدين فسخ العقد في الجارية وأقام شاهدي زور وقضى القاضي بالفرقة . اهـ كذا في حاشية الهداية للكنوي - رحمه الله تعالى -

ويدل قول صاحب الهداية : وهي مسألة قضاء القاضي في العقود الخ وقول العيني : ومن صوره . أن للمسألة صوراً عديدة ، وأمثلة كثيرة ، وجزئيات غير قليلة يكون فيها حكم القضاء الحل ، وحكم الديانة والاحتياط والورع والتقوى الحرمة أو بالعكس .

والعجب من صاحب الفيض أنه أبصر جزئية واحدة تروى عن صاحبى الإمام مع كونها بعيدة ، ولم يبصر تلك الأمثلة الكثيرة والجزئيات العديدة التي ذكرها أصحاب الكتب المتقدمة مع كونها قريبة غاية القرب ومروية عن الإمام أبي حنيفة نفسه ، ومع أن هذه الكتب كانت أمام عينيه صباح مساء .

هذا وقد علم من كلام أصحاب الكتب المذكورة أن مقتضى الديانة والاحتياط ههنا لايكون ضرورياً وواجباً عندهم ، وإلا لم يجز ضده فيما بين العباد وربهم بقضاء القاضي وقد سجلوا جوازه .

ثم قد تبين أن أصحاب الكتب الفقهية قد دونوا وذكروا فيها مسائل الديانة

والتقوى كما دونوا وذكروا فيها مسائل القضاء ، وأنهم لم يخملوا ذكر مسائل الديانة والاحتياط والورع والتقوى والإفتاء كما توهم ذلك بعضهم .

ثالثاً : إن تردده ههنا لا وجه له لأنه إن كان كمقلداً للإمام أبي حنيفة في المسألة الملقبة بقضاء القاضي في العقود الخ وهو الظاهر من كلامه في كتاب الحيل كان مقتضى القضاء وحكمه مقدماً عنده على مقتضى الديانة وحكمها أبداً ، ورافعاً له دائماً إذ لم ينقل عن الإمام رفع حكم القضاء ونفيه بمقتضى الديانة وحكمها ولا ترجيح الثاني على الأول ، وقد نقل عنه أن قضاء القاضي نافذ ظاهراً وباطناً ومفاده تقديم حكم القضاء وترجيحه على حكم الديانة والاحتياط ، بل الديانة حسب مقتضى قول الإمام اسم للعمل بحكم القاضي لأنه نافذ باطناً أيضاً ، فلاتخالف بين حكم القضاء وحكم الديانة والإفتاء عند أبي حنيفة بلا ريب وامتراء .

وإن لم يكن مقلداً له فيها ، وكان من الذين يعتقدون أن قضاء القاضي لايحلل الحرام ولايحرم الحلال كان حكم الديانة مقدماً عنده على حكم القاضي فعلى كل من التقديرين لا معنى لقوله : ثم لي تردد ههنا الخ ولا لقوله : وليست عندي ضابطة الخ ولا لقوله : ولذا أتردد في ارتفاع الخ ولا لقوله : ولكني متردد فيه .

رابعاً : إن الإمام أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - يقول بنفاذ قضاء القاضي في العقود والفسوخ ظاهراً وباطناً ، وصاحب الفيض ممن يقلده فيه ، ولا ريب أن حكم الديانة والورع والاحتياط والتقوى يمتاز عن حكم القضاء عنده فيما بين العبد وبين ربه ، ومعنى نفاذ القضاء في الباطن هو نفاذه فيما بين العبد وبين ربه كما عرفت فيما تقدم ، فلا تضاد بين حكم الديانة وحكم القضاء ، ولا تخالف بينهما على هذا المذهب أصلاً ، فمسألة تخالف الديانة والقضاء لاتحقق لها ولا تصور لها على هذا القول رأساً حتى يتردد في الترجيح ، أو يقال : والذي يظهر أنه يرتفع تارة وتارة لايرتفع . وإنما ذكرنا عدم تخالف حكمي الديانة والقضاء على ما يقتضيه قول أبي

حنيفة في قولنا الثالث تبعاً واستطراد ، وإنما المقصود هناك ما ذكرنا في قولنا : فعلى كل من التقديرين لا معنى لقوله : ثم لي تردد ههنا الخ ، فتدبر ولاتكن من الغافلين .

٥٥٩- قال : وأول ما تنبهت على الفرق بين القضاء والديانة من كلام التفتازاني في التلويح لما ذكر صاحب التوضيح مسألة الاستعارة بين السبب والحكم في باب الحقيقة والمجاز - إلى قوله : ففهمت منه أن القضاء أمر غير الفتوى . اهـ (ج١ ص١٨٨) .

أقول : وبناء الإفتاء في كلام التفتازاني على المعاملة فيما بينه وبين الله تعالى لأن الأعمال بالنيات ، وبناء القضاء على الظاهر فإن الأصل الحقيقة ، وفي العدول عنها تخفيف .

يقول أولاً : إن لنا أن ننقل لك عبارة التنقيح والتوضيح والتلويح أولاً ثم نبين لك ما في كلام صاحب الفيض من الخلل ثانياً فنقول : قال صاحب التنقيح والتوضيح : (فإن قال : عنيت بأحدهما - أي بأحد ملكت واشتريت - الأخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف) يعني في صورة إن ملكت عبداً فهو حر إن قال : عنيت بالملك الشراء . بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لأن العبد لايعتق في قوله : إن ملكت . ويعتق في قوله : إن اشتريت . فقد عنى ما هو أغلظ عليه ، وفي قوله : اشتريت . إن قال : عنيت بالشراء الملك . بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لأنه أراد تخفيفاً . اهـ

وحاصله أنه في صورة عناية الشراء بالملك يصدق ديانة وقضاء إذ لم يرد تخفيفاً، وفي صورة عناية الملك بالشراء يصدق ديانة لا قضاء إذ أراد تخفيفاً .

وقال صاحب التلويح أي التفتازاني : (قوله : صدق ديانة) أي لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء أي لو رفع إلى القاضي يحكم عليه بموجب

كلامه ولايلتفت إلى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز . اهـ ومقصوده شرح قوله : صدق ديانة لا قضاء . لا بيان مسامحته .

وصاحب الفيض نقل كلام صاحبي التوضيح والتلويح بالمعنى فغيره ، فحكى كلام الأول بقوله : وقال : لو نوى بالشراء الملك وبالعكس يصدق فيما عليه ، ولايصدق فيما له . اهـ ومعناه أنه في صورة التغليظ يصدق أي ديانة وقضاء ، وفي صورة التخفيف لايصدق أي لا ديانة ولا قضاء ، والدليل عليه الإطلاق في المعزو إلى الأول ، والتقييد بقوله : أيضاً . في المعزو إلى الثاني .

وقد علمت أن الأول قد صرح بأنه في صورة التغليظ يصدق ديانة وقضاء وفي صورة التخفيف يصدق ديانة ولايصدق قضاء ، والغرض أن عبارة التوضيح مثبتة للتصديق ديانة في صورة التخفيف ، والعبارة التي عزاها إليه صاحب الفيض نافية له فيها .

وحكى عبارة التفتازاني بقوله : قال التفتازاني : وفيما له أيضاً ديانة الخ بزيادة قوله: أيضاً . وليس في عبارة التلويح البتة ، ومفاد العبارة الموجودة في التلويح شرح عبارة المصنف، ودفع توهم عدم جواز المجاز ، لا بيان القصور والمسامحة فيها ، ولا الإشارة إلى نفيَ المصنف التصديق مطلقاً في صورة التخفيف ، ومفاد العبارة التي عزاها إليه بيان القصور والمسامحة والإشارة إلى النفي المذكور ، وتغير المعنى هذا إنما نشأ من زيادة قوله : أيضاً . في كلام التفتازاني الخالي عنه .

ثانياً : إن كلام التفتازاني يدل على أن بين الإفتاء والقضاء فرقاً ، وأما على أنه أي فرق من الفروق فلا . نعم ظاهره أن الإفتاء قد يكون على الشقوق المحتملة ، والقضاء يكون على شق واحد عينه وحققه ونقحه القاضي بالبينات نظراً إلى الظاهر وهذا لايستدعي التناقض بينهما كما صرح به صاحب الفيض في موضع من كلامه.

والحاصل أن قول صاحب الأمالي هنا في الفرق بين الإفتاء والقضاء ، وبين الديانة والقضاء ، وبين الديانة والإفتاء ليس بفصل ولا مهذب ولا منقح .

ثالثاً : إن شيخنا - حفظه الله تعالى - قد أراد بقوله : وفي العدول عنها تخفيف . صورة عنايته بالشراء الملك لأن في العدول عنها في صورة إرادته بالملك الشراء تغليظاً كما تقدم توضيحه في عبارة التوضيح ، فتدبر فإن بالتدبر يهتدي الرجل إلى سبل التنقيح ، فإنا قد أومأنا إلى تحقيق المطلوب واكتفينا بالتلويح .

٥٦٠- **قال** : ثم لم أزل أفتش هذا الفرق في عبارات الفقهاء حتى وجدت في أصول العمادي لابن ابن صاحب الهداية مقدمة ممهدة لذلك ، وقد بسطه الطحاوي في مشكل الآثار أيضاً . اهـ ،ج١ ص١٨٨) .

يقول : قال الطحاوي - رحمه الله تعالى - في باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله ﷺ من قوله : الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات . ما نصه بلفظه: وفي ذلك (أي في قول النبي ﷺ : إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر) ما قد دل أن المفروض على الحكام استعمال الاجتهاد فيما يحكمون به ، وأنه قد يكون معه الصواب ، وقد يكون معه الخطأ ، وأنهم لم يكلفوا في ذلك إصابة الصواب ، وإنما كلفوا فيه الاجتهاد ، وأنه واسع لهم في ذلك إمضاء الحكومات عليه ، ثم يرجع المحكم لهم في ذلك إلى المعنى الذي كانوا عليه قبل تلك الحكومات لهم من الورع عن الدخول فيها ومن الإقدام عليها .

فإن قال قائل : فهل يتهيأ لك كشف ذلك لنا في مسألة من هذا الجنس حتى نقف عليه. قلنا له : نعم قد اختلف أهل العلم في رجل قال لامرأته : أنت علي حرام . لاتحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره . وقال قائلون منهم : إنها يمين يكون بها مولياً وقال قائلون منهم : إنها ظهار يكفر الظهار . وقال قائلون منهم :

إنها تطليقة تبين بها إلا أن يعنى من الطلاق ثلاثاً فيلزمه ذلك . وقال قائلون منهم : إنها تطليقة يملك بها رجعتها إلا أن ينوي من الطلاق أكثر منها فيلزمه ذلك .

فكان من بلى ممن يرى حرمتها عليه بقول من هذه الأقوال ثم خوصم إلى حاكم لايرى حرمتها عليه به ويرى أنها باقية على نكاحه على ما قد قاله في ذلك من قاله ممن ذكرناه من أهل العلم فيه فقضى له بذلك ، ووقع فيه اختلاف بين أهل العلم فطائفة منهم تقول : له استعمال ذلك وترك رأيه فيه الذي يخالفه ، وممن يقول ذلك محمد بن الحسن ، وطائفة منهم تقول : بل يستعمل في ذلك ما يراه ويترك ذلك الحكم إذ كان إنما هو حكم له لا حكم عليه . وممن يقول ذلك أبو يوسف ، وهو أولى القولين عندنا بالحق والله أعلم . انتهى كلام الطحاوي .

وهو لايدل على الفرق الذي أشار إليه صاحب الفيض بقوله : ثم لم أزل أفتش هذا الفرق الخ وهو ما قد ذكره في قوله : فاعلم أن مسائل الديانات كلها يفتي بها المفتي ولايحكم بها القاضي الخ وانتفاء دلالة كلام الطحاوي على هذا الفرق واضح .

ثم كلام الطحاوي هذا صريح في أن الصاحبين قد اختلفا في صورة قضاء القاضي بخلاف ما يراه المقضي له ، وقد قال صاحب الفيض قبيل هذا : وهل يصير هذا الأمر حلالاً له بقضاء القاضي بعد ما كان حراماً له ؟ فلا نقل فيه عندي غير جزئية واحدة تروى عن صاحبيه ، وهي أن الزوج الشافعي - إلى قوله : فإن حكم القاضي الشافعي بالرجوع نفذ ظاهراً وباطناً الخ .

٥٦١- **قال** : وعند الطحاوي ص٥٢٠ ج٢ ما يدل على أن الفرق كان دائراً في السلف أيضاً : حدثنا سليمان بن شعيب عن أبيه عن أبي يوسف عن عطاء عن السائب قال : سألت شريحاً ، فقال : إنما أقضي ولست أفتي الخ (ج١ ص١٨٨) .

يقول أولاً : إن لفظ الطحاوي : حدثنا سليمان بن شعيب عن أبيه عن أبى

يوسف عن عطاء بن السائب قال : سألت شريحاً عن رجل جعل داره حبساً على الآخر فالآخر من ولده ، فقال : إنما أقضي ولست أفتي . قال : فناشدته ، فقال : لا حبس على فرائض الله . اهـ فالصواب : عن عطاء بن السائب ، لا عن عطاء عن السائب كما ذكر في الفيض هنا ، وقد نقله صاحب الفيض نفسه على الصواب في صفحة ٣٩٠ .

ثانياً : إن صاحب الفيض قد جعل هذا الأثر ههنا صريحاً في أن القاضي لايجوز له أن يحكم بالديانة ما دام الخ ، وجعله في صفحة ٣٩٠ دليلاً على أن للقاضي أن يحكم بالديانة أيضاً .

ثالثاً : إن عطاء بن السائب قد تغير بأخرة وساء حفظه قال أحمد بن حنبل : من سمع منه قديماً فهو صحيح ، ومن سمع منه حديثاً لم يكن بشيء . وقال النسائي : ثقة في حديثه القديم لكنه تغير، ورواية شعبة والثوري وحماد بن زيد عنه جيدة. اهـ والحافظ قد ذكر أسماء من سمع منه قبل التغير والاختلاط ليس فيهم أبو يوسف.

٥٦٢- **قال** : وهذا (أي قول شريح : إنما أقضي ولست أفتي) صريح في أن القضاء غير الإفتاء ، وأن القاضي لايجوز له أن يحكم بالديانة مادام قاضياً وجالساً في مجلس القضاء الخ (ج١ ص١٨٨) .

أقول : ويأتي في صفحة ٣٩٠ : ويفتي القاضي ولو في مجلس القضاء وهو الصحيح .

يقول : إن ما أشار إليه شيخنا - حفظه الله تعالى - فهاك نصه بتمامه : ولايجب على القاضي أن يحكم حكم القضاء دائماً ، بل له أن يحكم بحكم الديانة إذا تراضى الخصمان نعم لا يكون حكمه بالديانة حجة ملزمة ، فلو رضي به الخصمان جاز له أن يحكم بالديانة كما في الدر المختار ص٢٢٩ ، ويفتي القاضي ولو في مجلس القضاء وهو الصحيح الخ .

وفي الطحاوي في باب الصدقات - فذكر أثر شريح المتقدم - وقال : فهذا شريح القاضي أنكر أولاً أن يفتي بحكم الديانة ثم إذا ناشده أفتى بها فهذا دليل على أن للقاضي أن يحكم بالديانة أيضاً . اهـ (ج١ ص٣٩٠) وليس في لفظ الدر قيد تراضي الخصمين نعم فيه نفي قيد مادام قاضياً وجالساً في مجلس القضاء الخ .

٥٦٣- قال : قوله : ففارقها . لعله بالتطليق لأنه لم يثبت كونها مرضعة بعد ، وإنما الفسخ فيما لو تحقق كونها مرضعة . اهـ (ج١ ص١٨٩) .

أقول : والترجي في غير مقامه ، والحامل عليه حمله كلامه على الديانة دون القضاء .

يقول أولاً : إن صاحب الفيض قد قال من قبل : ثم الأحوط ههنا واجب كما صرحوا لا أنه مستحب الخ ولا ريب أن الأحوط في مسألة عقبة بن الحارث هو أن يؤخذ بقول امرأة قالت : إني أرضعته والتي تزوج . فلا وجه ولا مساغ لقوله ههنا : لعله بالتطليق الخ .

ثانياً : إن الفسخ فرع الانعقاد ، وقد تحقق كون تلك المرأة مرضعة لهما ، فلم ينعقد نكاحهما أصلاً ، فلا معنى للفسخ ، فقوله : وإنما الفسخ الخ ما أحراه للمسخ .

٥٦٤- قال بعض الناس : قوله : كيف وقد قيل ؟ وما قيل وإن لم يبلغ درجة الشهادة التي يثبت بها الحكم قطعاً لكن لاينزل عن درجة الاعتبار أيضاً ، فيثبت به الشبهة فالورع في أن تفارقها وتطلقها . قوله : ففارقها عقبة . أي طلقها . اهـ .

يقول أولاً : إن شهادة الشاهدين لايثبت بها الحكم قطعاً ، وإنما يثبت بها ظناً إلا في بعض المواد ، والظن يحصل من شهادة المرأة الواحدة أيضاً ، ولاسيما في الأمور التي تختص بها كالحيض والنفاس والحمل والإرضاع ، وبناء غالب الأقضية ومسائل القضاء على الظن لا على القطع .

ثانياً : إن حمل الحديث وقوله ﷺ : كيف وقد قيل ؟ على الديانة والورع دون

القضاء لا دليل عليه ، وكذا تفسيره المفارقة بالتطليق لم يقم عليه حجة من السنة ولا غيرها .

ثالثاً . إن الأولى حذف كلمة لكن من قوله : لكن لاينزل الخ والصواب في قوله : فنارقها عقبه . عقبة بالتاء الفوقية التي تصير في الوقف هاء كما في متن الحديث ، لا بالهاء كما رقمه الكاتب .

باب التناوب

٥٦٥- **قال** : قوله : بني أمية . محلة من المدينة . اهـ (ج١ ص١٨٩) .

يقول : وقد ورد أثناء سياق الحديث تفسير بني أمية من بعض الرواة بقوله : وهي من عوالي المدينة . وقد صرح عمر نفسه في الحديث أنه كان هو وجار له من الأنصار في بني أمية الخ وقال صاحب الفيض عينه بعد : لأن عمر - رضي الله تعالى عنه - كان نكح خارج المدينة، فكان يحضر المدينة الخ فلو كانت بنو أمية محلة من المدينة لما كان لقوله : خارج المدينة فكان الخ معنى ، فتأمل ولاتغفل .

٥٦٦- **قال** : فكان يحضر المدينة انتياباً . اهـ (ج١ ص١٨٩) .

أقول : والانتياب غير التناوب ، والباب قد عقد لإثبات التناوب كما قال هو نفسه قبل: وغرض المصنف - رحمه الله تعالى - إثبات التناوب الخ .

٥٦٧- **قال** : ثم أنه إذا كان إماماً فلايكون مأموماً ومقتدياً ، فلايقرأه المقتدي . اهـ (ج١ ص١٩٠-١٩١) .

أقول : معنى كون الكتاب إماماً أن يتبع ويعمل بما فيه ، لا أن لايقرأ إذا قرئ فإن القراءة مع قراءة الإمام لاينافي كون القرآن إماماً بمعنى الاتباع والعمل به .

يقول : إن إمامة القرآن المستفادة من قوله تعالى : ومن قبله كتاب موسى إماماً ورحمة . عامة تتناول جميع الأحوال والأوقات لاتختص بحال دون حال ولا

بوقت دون وقت ، وكذلك هي تشتمل جميع المصلين لاتقتصر على مصل دون مصل ، فلايقرأه الإمام أيضاً ، بل فلايقرأه أحد لا داخل الصلاة ولا خارجها ، فهل يقول به صاحب الفيض ومن وافقه ؟ كلا ثم كلا ، فقد ثبت أنه لا مساغ لاستدلاله هذا .

ولك أن تقول : ثم إنه إذا كان إماماً فلايكون مأموماً ومقتدياً ولا منفرداً فلايقرأه المقتدي ولا المنفرد ، فما هو جواب صاحب الفيض وحزبه عن المنفرد فمثله جوابنا عن المقتدي ، فتدبر .

٥٦٨- **قال** : وعند أبي داود أن رجلاً قرأ بسبح اسم ربك الأعلى خلفه ﷺ . والظاهر أنه لم يقرأ الفاتحة . اهـ (ج١ ص١٩١) .

أقول : إن انتفاء قراءة الفاتحة منه ليس بظاهر .

يقول : إن المراد بقوله : قرأ بسبح اسم ربك الأعلى الخ جهر بقراءة سبح اسم ربك الأعلى الخ وإلا لم يكن لتعيين الصحابي الراوي السورة معنى ، فالظاهر حينئذ على طريقته أنه قرأ الفاتحة سراً .

٥٦٩- **قال** : فلما فرغ النبي ﷺ قال : مالي أنازع القرآن . بصيغة الواحد المتكلم المجهول ، وهذا في واقعة الظهر ، فلو كانوا كلهم قارئين لما كان لتخصيص المخالجة بنفسه معنى الخ (ج١ ص١٩١) .

أقول : والقراءة غير الجهر ، والإنكار على المخالجة والمنازعة دون القراءة ، وإنما خص نفسه لأن المنازعة وقعت له فإن قراءة البعض جهراً تشوش القراءة على البعض دون البعض إما للبعد أو لأن بعض الناس قد لايلتفت إلى فعل آخر .

يقول : ليس في لفظ النبي ﷺ ، ولا في لفظ الحديث ما ينفي المنازعة والمخالجة عن مأموميه كلهم أو بعضهم ، وإنما فيه ذكر المنازعة والمخالجة مع نفسه الشريفة ، فلا تخصيص فيه ولا قصر حتى يقال : فلو كانوا كلهم قارئين لما كان لتخصيص الخ .

وأما الاستدلال بقوله ﷺ : مالي أنازع القرآن . على انتفاء المنازعة مع المأمومين فكاستدلال بعض الناس بقوله تعالى : وأوحي إلي هذا القرآن . على انتفاء أن يكون الحديث وحياً ، وكلا الاستدلالين لايصح ولايسوغ ، فقوله : فدل على أنه كان هو القارئ فقط الخ خطأ بمرة لأن مبناه انتفاء المنازعة مع المأمومين ولم يثبت بعد .

٥٧٠- **قال** : ولعله أيضاً لم يقرأ بالفاتحة ، بل قرأ بسبح اسم ربك الأعلى فكان أمر القراءة عنده بالفاتحة وغيرها سواء . اهـ (ج١ ص١٩١) .

يقول أولاً : لم ينتهض دليل على أنه كان لم يقرأ بالفاتحة ، وإلا لم يقل صاحب الفيض : ولعله الخ بلفظ الترجي والشك ، ثم كلمة أيضاً ههنا لاتخلو عن نظر .

ثانياً : إن مذهب الحنفية أن الفاتحة والسورة أو بعضها يجب قراءتهما معاً والاقتصار على قراءة الفاتحة أو على قراءة غيرها فسق عندهم ، والصحابي المذكور على تقدير تسليم أنه لم يقرأ بالفاتحة قد اقتصر على قراءة سبح اسم ربك الأعلى ويشتد الأمر إذا انضم إلى ذلك أن الواجب عندهم يكون فرضاً في عهد النبوة .

لايقال : إنه كان خلف الإمام ، والحنفية لايقولون بالقراءة خلف الإمام لا بالفاتحة ولا بغيرها . لأنا نقول : إنه حين قرأ بسبح اسم ربك الأعلى كان أيضاً خلف الإمام فما يجاب به عن هذا فهو جوابنا عن الفاتحة .

٥٧١- **قال** : وكيفما كان جاءت قراءته تحت الإنكار لعلة المنازعة والمخالجة ، فلاينبغي أن يقرأ خلف القاري - إلى قوله : وهو وإن كان في الجهرية لكن الحديث صريح في السرية ، والمنازعة تحصل فيهما . اهـ (ج١ ص١٩١) .

يقول أولاً : إن الذي جاء تحت الإنكار لعلة المنازعة والمخالجة هو جهره بالقراءة لا القراءة مطلقاً لما ذكرنا ، ولأن المنازعة والمخالجة لاتتصوران إذا كان الإمام

والمأموم كلاهما مسرين كما يشاهد ذلك في الصلوات الخمس كل يوم ، فإن كلاً من الإمام والمأموم يفتتح ، ويسبح في الركوع والسجود ، ويتشهد ، ويصلي على النبي ﷺ ، ويدعو بدعوات قد تكون فيها أدعية من القرآن الكريم كرب اجعلني مقيم الصلاة الخ وربنا آتنا في الدنيا حسنة الخ ولاتحصل المنازعة ولا المخالجة للإمام ولا لأحد من المأمومين في شيء من الأمور المذكورة .

ولو لوحظ دأبه المذكور في الاستدلال لكان لقائل أن يقول : إن المأمومين يومئذ لم يفتتحوا خلفه ﷺ ولا سبحوا في الركوع والسجود ، ولا تشهدوا ، ولا صلوا على النبي ﷺ ، ولا دعوا بدعوة ، وإلا لم يبق لتخصيص النبي ﷺ المنازعة بالقرآن معنى ، وهو كما ترى .

ثانياً : إن الصراط المستقيم هو الاستماع والإنصات عند القراءة وترك الجهر بها عندها لأن الاستماع والإنصات إنما ينفيان الجهر وينافيانه ، وأما الإسرار فلاينفيانه ولاينافيانه لا صراحة ولا استلزاماً كما هو مبين في موضعه .

ثالثاً : إن قوله : لكن الحديث صريح في السرية . فيه أن الصلاة كانت سرية لكن الذي كان قرأ بسبح اسم ربك الأعلى خلفه ﷺ كان قد قرأ جهراً ، لا سراً لما ذكرنا .

رابعاً : إن قوله : والمنازعة تحصل فيهما . خطأ لما قدمنا من قبل .

باب من برك على ركبتيه عند الإمام الخ

٥٧٢- **قال** : وإنما ترجم المصنف بلفظ الإمام لأن في طرق هذا الحديث : وبالقرآن إماماً الخ . اهـ (ج١ ص١٩١) .

يقول : إنما ترجم المصنف بلفظ الإمام أو المحدث لأن بروك عمر - رضي الله تعالى عنه- على ركبتيه كان عند النبي ﷺ ، وكان النبي ﷺ إماماً، وكان أيضاً

محدثاً وقتئذ أيضاً ، فتفكر .

باب من أعاد الحديث ثلاثا ليفهم

٥٧٣- **قال** : قوله : (سلم) قيل : الأول للاستيذان ، والثاني للقاء ، والثالث للتوديع . قلت : ولعل الظاهر أن يكون التثليث باعتبار مروره على الناس كما هو المعتاد في زماننا أيضاً ، وإنما اكتفى بالثلاث لكونه شارعاً الخ (ج١ ص١٩١-١٩٢).

يقول : قال الحافظ : قال الإسماعيلي : يشبه أن يكون ذلك كان إذا سلم سلام الاستيذان على ما رواه أبو موسى وغيره ، وأما أن يمر المار مسلماً فالمعروف عدم التكرار . قلت : وقد فهم المصنف هذا بعينه ، فأورد الحديث مقروناً بحديث أبي موسى في قصته مع عمر كما سيأتي في الاستئذان ، لكن يحتمل أن يكون ذلك كان يقع أيضاً منه إذا خشي أنه لايسمع سلامه . وما ادعاه الكرماني من أن الصيغة المذكورة تفيد الاستمرار مما ينازع فيه . انتهى كلام الحافظ .

باب تعليم الرجل أمته وأهله

٥٧٤- **قال** : وإن قلنا : إن المراد منهم النصارى كما يؤيده ما عند البخاري (ص٤٩٠ ج١) رجل آمن بعيسى بدل قول (من أهل الكتاب) - إلى قوله : مستفاد من قوله تعالى : (أولئك يؤتون أجرهم مرتين) . اهـ (ج١ ص١٩٢) .

يقول أولاً: إن ما عند البخاري في ص ٤٩٠ من المجلد الأول فهاك نصه بلفظه: عن أبي موسى الأشعري قال : قال رسول الله ﷺ : إذا أدب الرجل أمته فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها ، ثم أعتقها فتزوجها كان له أجران ، وإذا آمن بعيسى ثم آمن بي فله أجران . الحديث .

ثانياً : إن كون هذا الحديث مستفاداً من قوله تعالى : أولئك يؤتون أجرهم مرتين . الآية لم يأت عليه بدليل ولا برهان . نعم فصل من الحديث واحد مذكور في هذه الآية من فرقان القرآن .

٥٧٥- **قال** : وإنه - أي وإن قوله تعالى : أولئك يؤتون أجرهم مرتين . الآية - نزل في عبدالله بن سلام وأصحابه باتفاق المفسرين . اهـ (ج١ ص١٩٢) .

أقول : إن هذا غلط بين فإن الحافظ ابن كثير قد قال في تفسيره : قال سعيد بن جبير : نزلت في سبعين من القسيسين بعثهم النجاشي . . . .
وقال محمد بن إسحاق في السيرة : ثم قدم على رسول الله ﷺ وهو بمكة عشرون رجلاً أو قريب من ذلك من النصارى حين بلغهم خبره من الحبشة . وفي جامع البيان : نزلت في مؤمني أهل الكتاب ، أو في وفد جاءوا من عند النجاشي من الحبشة .

يقول : قال صاحب روح المعاني في تفسير قوله تعالى : الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون : والمراد بالموصول على ما روى ابن عباس مؤمنو أهل الكتاب مطلقاً ، وقيل : هم أبورفاعة في عشرة من اليهود آمنوا ، فأوذوا . وأخرج ابن مردويه بسند جيد وجماعة عن رفاعة القرظي ما يؤيده .

وقيل : أربعون من أهل الإنجيل كانوا مؤمنين بالرسول ﷺ قبل مبعثه اثنان وثلاثون من الحبشة أقبلوا مع جعفر بن أبي طالب وثمانية قدموا من الشام بحيرا وأبرهة وأشرف وعامر وأيمن وإدريس ونافع وتميم .

وقيل : ابن سلام وتميم الداري والجارود العبدي وسلمان الفارسي . ونسب إلى قتادة ، واستظهر أبو حيان الإطلاق ، وأن ما ذكر من باب التمثيل لمن آمن من أهل الكتاب . انتهى كلام صاحب روح المعاني .

والحاصل أن للمفسرين في المراد بالموصول في الآية أقوالاً ثلاثة الأول أنهم أهل

الكتاب مطلقاً . والثاني أنهم اليهود خاصة والثالث أنهم النصارى خاصة فدعوى اتفاق المفسرين خطأ بمرة ، واعلم أن المشار إليهم بأولئك في قوله تعالى : أولئك يؤتون أجرهم مرتين . هم الذين أريدوا بالموصول في قوله تعالى : الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون .

٥٧٦- **قال** : فهذه قضية أبهمت على الحافظ ابن الحجر - رحمه الله تعالى - حتى استقر رأيه على ما نقل عن الكرماني - إلى قوله : حتى المجوسي والوثني فإنه أيضاً يحوز الأجرين . قلت : هذا كلام باطل فإن خلاصة الحديث الخ (ج١ ص١٩٢) .

أقول : قال الحافظ في الفتح : قال أبو عبدالملك البوني وغيره : إن الحديث لايتناول اليهود البتة . وليس بمستقيم كما قررناه . وقال الداودي ومن تبعه : إنه يحتمل أن يتناول جميع الأمم فيما فعلوه من خير كما في حديث حكيم بن حزام الآتي (أسلمت على ما أسلفت من خير) وهو متعقب لأن الحديث مقيد بأهل الكتاب ، فلايتناول غيرهم إلا بقياس الخير على الإيمان .

وأيضاً فالنكتة في قوله : (آمن بنبيه) الإشعار بعلية الأجر أي أن سبب الأجرين الإيمان بالنبيين ، والكفار ليسوا كذلك . ويمكن أن يقال : الفرق بين أهل الكتاب وغيرهم من الكفار أن أهل الكتاب يعرفون محمداً ﷺ كما قال تعالى : (يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل) فمن آمن به واتبعه منهم كان له فضل على غيره وكذا من كذبه منهم كان وزره أشد من وزر غيره . اهـ والظاهر من كلام الحافظ هذا أنه لم يوافق الداودي ، والقائل الداودي ، لا الكرماني .

يقول : إن مقصود شيخنا - حفظه الله تعالى - أن صاحب الفيض قد أخطأ الصواب في موضعين الأول في أن نسب كلام الداودي إلى الكرماني . والثاني في أن زعم أن رأي الحافظ استقر على أن الأجرين لايختصان بأهل الكتاب .

وذلك لأن الحافظ قد رد كلام الداودي من ثلاثة أوجه كما عرفت ، وقد صرح الحافظ نفسه بعد نقله كلام الداودي بأنه متعقب كما رأيت ، فقد ظهر أن هذه القضية لم تبهم على الحافظ - رحمه الله تعالى - وإنما أبهم على صاحب الفيض فهم كلام الحافظ - رحمهما الله تعالى -

وقوله : الحافظ ابن الحجر . فيه أنه لم يعهد إدخال اللام على حجر عَلَماً كمسلم علماً .

٥٧٧- **قال** : وليس الكفر الصريح من البر في شيء يستحق عليه الأجر ، فلم يبق حينئذ إلا عمل واحد ، وهو الإيمان بالنبي ﷺ الخ (ج١ ص١٩٢-١٩٣) .

أقول : وفيه أن الكافر يفعل الخيرات ، وهي وإن كانت باطلة بالكفر لكن لايبعد أن يجزى بها تفضلاً كما في الفتح .

٥٧٨- **قال** : وعندي حديث صريح في أن الآية عامة وأن الأجرين بالإيمان بنبيه وبالإيمان بالنبي ﷺ ، فعند النسائي ص٣٠٦ ج٢ في تأويل قول الله عز وجل الخ (ج١ ص١٩٣) .

يقول أولاً : إن الحديث الصريح الذي أشار إليه صاحب الفيض موقوف على ابن عباس- رضي الله تعالى عنهما - وليس بمرفوع .

ثانياً : إن المراد بالآية في قوله : إن الآية عامة . قوله تعالى : أولئك يؤتون أجرهم مرتين . كما يدل عليه السياق والسباق ، والآية المذكورة في الحديث الصريح قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله . الآية ، ولايلزم من عموم سبب نزول آية عموم سبب نزول آية أخرى .

ثالثاً : إن أراد بالعموم في قوله : إن الآية عامة . شمولها لجميع الكفار من أهل الكتاب كانوا أم من غيرهم ففيه أن هذا مناقض لما تقدم منه من بطلان هذا العموم ولما يقتضيه قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون . الآيات ،

وقوله ﷺ في حديث الباب : رجل من أهل الكتاب الخ من الاختصاص بأهل الكتاب .

وإن أراد به شمولها لليهود والنصارى ، وعدم اختصاصها بواحد منهما ففيه أن قول ابن عباس في الحديث الصريح : أجرين بإيمانهم بعيسى الخ صريح في التخصيص بالنصارى . وعلى تقدير التسليم يناقض قوله هذا قوله المتقدم : وإنه نزل في عبدالله بن سلام وأصحابه باتفاق المفسرين . فإن ابن عباس رأس المفسرين ورئيسهم .

والحق أن المراد عند ابن عباس مؤمنو أهل الكتاب مطلقاً في قوله تعالى : أولئك يؤتون أجرهم مرتين . كما يظهر من روح المعانى وغيره ، ومؤمنو النصارى في قوله تعالى : ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله . الآية كما يدل عليه حديثه الصريح الذي أخرجه النسائي .

رابعاً : إن قوله : بالإيمان بنبيه . يخالف قوله : إن الآية عامة . إن أراد بنبيه النبي الخاص كعيسى مثلاً ، وينافي ما في الحديث الصريح من قوله : بإيمانهم بعيسى الخ إن أراد النبي العام أي النبي الذي هو من أمته .

٥٧٩- قال : ولما عجز الحافظ - رحمه الله تعالى - عن الجواب التزم هذا الباطل والذي عندي هو أن عبدالله بن سلام وأمثاله أيضاً يستحقون الأجرين - إلى قوله : أما يهود المدينة فلم تبلغ دعوته إليهم ، ولا وجد منهم الانحراف عنها الخ (ج١ ص١٩٣) .

يقول : إن لنا أن نلقي عليك الإشكال الذي جعل صاحب الفيض الحافظ عاجزاً عن جوابه ، وملتزماً للباطل بعد العجز عن رفعه ، ثم نبين لك أعجز الحافظ والتزم الباطل أم لم يعجز ولا التزم الباطل ؟ وقد علمت من رد الحافظ على الداودي أنه لم يلتزم الباطل أصلاً .

فنقول : إن الحافظ نفسه قال في تقرير الإشكال ما لفظه : نعم الإشكال في اليهود الذين كانوا بحضرة النبي ﷺ ، وقد ثبت أن الآية الموافقة لهذا الحديث وهي قوله تعالى : (أولئك يوتون أجرهم مرتين) نزلت في طائفة آمنوا منهم كعبدالله بن سلام وغيره، ففي الطبراني من حديث رفاعة القرظي قال : نزلت هذه الآيات في وفيمن آمن معي . وروي الطبراني بإسناد صحيح عن علي بن رفاعة القرظي قال : خرج عشرة من أهل الكتاب - منهم أبي رفاعة - إلى النبي ﷺ ، فآمنوا به ، فأوذوا، فنزلت (الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون) الآيات ، فهؤلاء من بني إسرائيل ولم يؤمنوا بعيسى ، بل استمروا على اليهودية إلى أن آمنوا بمحمد ﷺ وقد ثبت أنهم يؤتون أجرهم مرتين . اهـ

فهذا هو الإشكال الذي توهم صاحب الفيض أن الحافظ عجز عن جوابه ورفعه والحال أن الحافظ قد رفعه بجوابين أحدهما للطيبي ، والثاني للحافظ نفسه

فالأول ذكره الحافظ بقوله : قال الطبي : فيحتمل إجراء الحديث على عمومه إذ لايبعد أن يكون طريان الإيمان بمحمد ﷺ سبباً لقبول تلك الأديان وإن كانت منسوخة . انتهى ، وسأذكر ما يؤيده بعد . اهـ

وقوله : إجراء الحديث على عمومه . ناظر إلى عموم أهل الكتاب لأن الحديث صريح في أهل الكتاب لأن النبي ﷺ قد قال فيه : رجل من أهل الكتاب آمن بنبيه الخ وسياق الإشكال يؤيد ما قلنا ، وجعله ناظراً إلى عموم الكفار ليس من إجراء الحديث على عمومه في شيء .

والثاني قد بينه الحافظ بقوله : ويمكن أن يقال في حق هؤلاء الذين كانوا بالمدينة أنه لم تبلغهم دعوة عيسى - عليه السلام- لأنها لم تنتشر في أكثر البلاد ، فاستمروا على يهوديتهم مؤمنين بنبيهم موسى - عليه السلام - إلى أن جاء الإسلام فآمنوا بمحمد ﷺ، فبهذا يرتفع الإشكال إن شاء الله تعالى . اهـ

وقول الحافظ : فبهذا يرتفع الإشكال . بتقديم الظرف لعل فيه تعريضاً على جواب الطيبي بأنه لايرتفع به الإشكال .

هذا والجواب الذي ذكره صاحب الفيض بقوله : والذي عندي هو أن عبدالله بن سلام الخ حاصله أن دعوة عيسى عليه السلام لم تبلغ إلى يهود المدينة حتى يوجد منهم الانحراف والإعراض عنها ، وهو بعينه جواب الحافظ حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة ، فكيف أصبح الحافظ عاجزاً ، وصاحب الفيض قادراً ، وأنى أمسى الحافظ ملتزماً للباطل ، وصاحب الفيض غير ملتزم له ؟ فيا للعجب .

٥٨٠- **قال** : فأهل المدينة لم يكن لهم نبي إذ ذاك وكانوا من بني إسرائيل الخ (ج١ ص١٩٤) .

أقول : وليس أهل المدينة كلهم من بني إسرائيل .

٥٨١- **قال** : أما إذا كان قومه يدعى في الشام وهذا كان غافلاً عن دعوته لعدم علمه فإنه بعد الإيمان بالنبي ﷺ يستحق الأجر مرتين الخ (ج١ ص١٩٤) .

أقول : ولا بعد في أن يلتزم أنه يؤتى أجره مرتين وإن لم يكن غافلاً تفضلاً منه سبحانه وتعالى .

٥٨٢- **قال** : نعم الذين كانوا في الشام وأنكروا به لايحصل لهم بالإيمان بالنبي ﷺ إلا أجر واحد الخ (ج١ ص١٩٥-١٩٦) .

أقول : قيل : المراد من لم يبدل منهم وكان على الحق عقداً وعملاً . وفيه أن هرقل كان من أهل الشام المبدلين وقد كتب إليه رسول الله ﷺ : يؤتك الله أجرك مرتين . إلا أن يقال : إن إيتاءه الأجر مرتين كان بسبب كونه باعثاً على أجر الرعايا، لا لكونه من أهل الكتاب .

يقول : إن الحديث والآية عامان يتناولان جميع أهل الكتاب المبدلين منهم وغير المبدلين . نعم الذين لم يؤمنوا منهم بنبيهم فلا يتناولانهم ، فتدبر

٥٨٣- **قال** : وبعد هذا التحقيق انحلت العقدة التي عرضت على الحافظ - رحمه الله تعالى - فألجأته إلى التزام باطل . اهـ (ج١ ص١٩٦) .

أقول : والبناء على الفاسد فاسد .

يقول : والحق أن صاحب الفيض لم يفهم هذا المقام من الفتح فهماً حسناً ، فجعل الحافظ عاجزاً عن الجواب ، وملتزماً للباطل ، وهو لم يعجز عن الجواب ولا التزم الباطل كما تقدم تفصيل ذلك ، ولو كان الحافظ عاجزاً لكان صاحب الفيض أيضاً عاجزاً لأن جوابه عين جوابه ، نعم قد عجز صاحب الفيض عن فهم هذا الموضع من الفتح أو قد وقع في ورطة سوء الفهم ، وقد قال هو نفسه في المقدمة : وبعض الاعتراضات تبنى على سوء الفهم وفرط التعصب ، وهذا أيضاً من باب :

وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

(ج١ ص ٤٧-٤٨ من المقدمة) وإيراده هذا على الحافظ من الإيرادات التي تنبني على سوء الفهم أو عدم الفهم .

٥٨٤- **قال** : وما تحصل لي هو أن كل عمل عرض على بني إسرائيل فقصروا فيه فإن حافظنا عليه فلنا فيه الأجران كما عند مسلم في صلاة العصر إنها فرضت على من قبلكم فإن حافظتم عليها فلكم أجران (بالمعنى) . اهـ (ج١ ص١٩٦) .

يقول : إن كلامه هذا نص صريح في أن الأجرين قد يترتبان على عمل واحد ، وقد قال هو نفسه قبل : والأوجه أن الأمور المذكورة إلى الإعتاق عمل واحد ، والأمور بعد الإعتاق عمل آخر - إلى أن قال : فالأجران على هذين العملين . اهـ وقال قبل أيضاً : فإن خلاصة الحديث الوعد بالأجرين على العملين . اهـ (ج١ ص١٩٢) .

وقال : هو نفسه بعد : فإن قلت : إذا كان الأجران على العملين فأي فائدة في

ذكر هذه الثلاثة ؟ فإن كل من يعمل عملين يستحق أجرين . قلت : إنما خصصها لانضباطها الخ (ج١ ص١٩٧) وقال بعد أيضاً : بل الأجران على العملين أجر على خدمة مولاه وأجر على أداء الصلاة . اهـ (ج١ ص١٩٧) .

٥٨٥- **قال**: وعندي جوابه لكن الوقت لايتحمل بيانه وقد فصلته في برنامجي . اهـ (ج١ ص١٩٧) .

أقول : وهو أن البكر يحتمل أن تكون حاملاً ، وهو باطل قطعاً .

٥٨٦- **قال** : وتوهم بعضهم أن العبد إن صلى فله أجران على صلاته الخ (ج١ ص١٩٧) .

أقول : وهذا هو الظاهر من الأجرين والكفلين ومرتين في حق الأمهات كما في صلاة العصر قال في جامع البيان : مرتين مثلي ثواب غيرها .

٥٨٧- **قال** بعض الناس : إن قيل : كل من ذكر من هؤلاء الثلاثة ذكر له عملان كما هو ظاهر ، وكل يجزى بقدر عمله فإن كان له عمل واحد كان له أجر واحد ، وإن كان له عملان فأجران ، وإن ثلاثة فثلاثة ، وعلى هذا القياس ، فما وجه التخصيص بهؤلاء الثلاثة ؟

قلت : الغرض من الحديث بيان فضيلة الأعمال الثلاثة من عبادة الله تعالى وتأديته حقه، وإعتاق الأمة ، والإيمان بمحمد ﷺ بأنها لو ضمت إلى عمل آخر غير موجب للأجر في نفسه تجعله بحيث يوجر عليه ، فإن تأديته العبد حق مواليه ليس بموجب للأجر في نفسه ، فإنه يفعل ما يفعل عوضاً عما لهم عليه من الحق ، ولكنه إذا انضم إليه أداء حق الله تعالى وهو عمل موجب للأجر بنفسه يجعل الأول (أي أداء حق المولى) أيضاً موجباً للأجر فبهذا الطريق صار له أجران الخ .

يقول أولاً : إن حصول الأجرين لايختص بهؤلاء العمال الثلاثة ، ولا بهذه الأعمال الثلاثة قال صاحب الفيض : فإن قلت : إن الأجرين لهؤلاء الثلاثة فقط أو

لغيرهم أيضاً ؟ فالجواب كما قاله السيوطي - رحمه الله تعالى - في نظم له أنهم يبلغون إلى اثنين وعشرين نوعاً . اهـ (ج١ ص١٩٦) .

لايقال : قد ورد في حديث الباب لفظ : ثلاثة لهم أجران . لأنا نقول : إن مفهوم العدد ليس بحجة عند الإمام أبي حنيفة ، ولا سيما إذا خالف المنطوق قال صاحب إرشاد الفحول : وجميع مفاهيم المخالفة حجة عند الجمهور إلا مفهوم اللقب ، وأنكر أبو حنيفة الجميع . اهـ وقال صاحب الفيض : وأثبت الحافظ أنه حكم الواحد أيضاً فإن مفهوم العدد لايعتبر إجماعاً . اهـ (ج١ ص٢٠٠) وأما عندنا فلأن شرط كون المفهوم حجة لم يوجد فيما نحن فيه .

ثانياً : إن عبادة العبد لله تعالى حق الله تعالى على العبد ، وإنما يفعل عوضاً عما له تعالى من الحق عليه ، فكيف تكون عبادته موجبة للأجر في نفسها حسب أصل هذا البعض ؟ بل كيف تكون جاعلة لغيرها بحيث يؤجر عليه ؟ على أن الحديث يدل على أن إحسان تأديب الأمة وتعليمها موجب لأجر واحد في نفسه من غير ضميمة معه . والحق أن الأصل الذي اخترعه هذا البعض وبنى عليه كلامه هذا يرده كثير من الآيات والأحاديث .

ثالثاً : إن كلام هذا البعض ظاهر في أن تزوج الأمة بعد إعتاقها لايدخل في موجب الأجر بالاستقلال ، وقال صاحب الفيض : فالأجران على الإعتاق بما فيه وعلى النكاح لأن الإعتاق عبادة مستقلة ، وسائر الأمور المذكورة قبله تمهيدات له ، وكذا التزوج بعد الإعتاق أيضاً عبادة مستقلة أخرى ، فالأجران على هذين العملين . اهـ (ج١ ص١٩٢) .

رابعاً : إن ضمير تأديته في قوله : وتأديته حقه . يرجع إلى العبد ، ولم يذكر قبل فالأولى حذف هذا الضمير أو ذكر العبد في قوله : من عبادة الله تعالى . ثم الصواب في قوله : فإن تأديته العبد حق مواليه الخ حذف ضمير تأديته كما لايخفى

إلا أن يقدل بإبدال العبد من ذلك الضمير ، فتأمل بتوفيق الله السميع البصير .

٥٨٨- **وقال** هذا البعض أيضاً : ثم الظاهر أن المراد من أهل الكتاب أعم يهودياً كان أو نصرانياً ، فإن اختار أحد أن المراد منه النصارى خاصة لأن اليهوديته نسخت بالنصرانية يقال له : فما تفعل بقوله تعالى : أولئك يؤتون أجرهم مرتين . فإن سياقه في حق اليهود خاصة كما يظهر بالتأمل هناك . اهـ

يقول أولاً : إن المفسرين الذين قالوا بعموم الآية قد تأملوا سياقها حق التأمل وتدبروه حق التدبر ، وقد قال صاحب الفيض : وعندي حديث صريح في أن الآية عامة وأن الأجرين بالإيمان بنبيه وبالإيمان بالنبي ﷺ الخ (ج١ ص١٩٣) . وقد نقلناه من قبل وذكرنا ما فيه ، وإنما ذكرناه ههنا للاحتجاج به على هذا البعض لأنه من حزب صاحب الفيض ومحبيه ولك أن تراجع تفسير الآية من روح المعاني وقد ذكرناه قبل أيضاً .

ثانياً : إن لمن اختار أن المراد به النصارى خاصة الخ أن يقول : إن المراد بالآية أيضاً النصارى خاصة لأن اليهودية قد نسخت بالنصرانية ، فلايرد ما أورده بقوله : فما تفعل الخ .

ثالثاً : إن الصواب في قوله : لأن اليهوديته . لأن اليهودية بإسقاط الهاء من الآخر .

باب عظة الإمام النساء وتعليمهن

يقول : قد وقع في الفيض هنا : باب عظة العالم الخ وهو خطأ والصواب ما ذكرنا .

٥٨٩- **قال** : يريد أن التبليغ لايختص بالرجال ، بل يعم النساء أيضاً وكان هذا يوم عيد ، ولعل التحريض كان على صدقة الفطر . اهـ (ج١ ص١٩٨) .

يقول أولاً : قال الحافظ : نبه بهذه الترجمة على أن ما سبق من الندب إلى

تعليم الأهل ليس مختصاً بأهلهن ، بل ذلك مندوب للإمام الأعظم ومن ينوب عنه . اهـ

ثانياً : إن في قوله : ولعل الخ إشارة إلى أنه لا دليل بيده يدل على أن ذلك التحريض كان على صدقة الفطر . مع أن ذلك التحريض صدر منه ﷺ في الخطبة بعد صلاة العيد ، ووقت صدقة الفطر قبل صلاة العيد ، فلا فائدة في التحريض عليها إلا بالنظر إلى الأعوام المقبلة .

كيف وقد قال مسلم في صحيحه : وحدثنا إسحق بن إبراهيم ومحمد بن رافع قال ابن رافع : نا عبدالرزاق قال : أنا ابن جريج قال : أنا عطاء عن جابر بن عبدالله قال : سمعته يقول : إن النبي ﷺ قام يوم الفطر فصلى ، فبدأ بالصلاة قبل الخطبة ، ثم خطب الناس ، فلما فرغ نبي الله ﷺ نزل فأتى النساء فذكرهن وهو يتوكأ على يد بلال ، وبلال باسط ثوبه يلقين النساء صدقة . قلت لعطاء : زكاة الفطر ؟ قال : لا ، ولكن صدقة يتصدقن بها حينئذ الخ والمرسل حجة عند صاحب الفيض وحزبه وأداء صدقة الفطر بعد صلاة العيد أو قضاءها لم يقم عليه دليل من الكتاب ولا من السنة ، بل قد ورد في بعض الروايات أن ما يؤدى منها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات .

٥٩٠- قال : قوله : «شنْف» (بالي) قرط (در) . اهـ (ج١ ص١٩٨) .

يقول : إن لفظ (شنف) لم يرد في الباب لا في حديثه ولا في ترجمته ، فجعل صاحب الفيض إياه قوله ليس بصواب . ثم معنى الشنف القرط الأعلى أو معلاق في قوف الأذن أو ما علق في أعلاها . وأما ما علق في أسفلها فقرط . ومعنى القرط الشنف أو المعلق في شحمة الأذن . قاله صاحب القاموس ، فتأمل ولا تغفل .

باب الحرص على الحديث

٥٩١- **قال** : أسعد الناس (كسكى قسمت ميں آب كى شفاعت زياده پريكى) . اهـ (ج١ ص١٩٨) .

يقول : إن قوله : من أسعد الناس الخ من حديث باب الحرص على الحديث ، وليس من حديث باب عظة الإمام الخ وقد جعله صاحب الفيض منه ، وكذا قوله بعد : (قوله : خالصاً) صريح في أن خالصاً من قلبه الخ من باب عظة الإمام الخ وليس كذلك ، بل هو من حديث باب الحرص على الحديث . ثم ترجمته بالأردية المذكورة لاتخلو عن نظر كما لايخفى ، فتدبر وتفكر .

باب كيف يقبض العلم الخ

٥٩٢- **قال** : قوله : ينزعه . أي لايسلب ما كان حاصلاً من قبل . اهـ (ج١ ص١٩٩) .

يقول : إن لفظ الحديث هنا : ينتزعه . لا : ينزعه .

٥٩٣- **قال** : قوله : الفربري . رحمه الله تعالى هو من تلامذة البخاري ، وليس هذا من عبارة البخاري - إلى قوله : وكثيراً ما يفعله الفربري فإنه كلما يجد إسناداً غير إسناد البخاري يأتي به أيضاً . اهـ (ج١ ص١٩٩) .

يقول : قال الحافظ في الفتح : قوله : قال الفربري . هذا من زيادات الراوي عن البخاري في بعض الأسانيد ، وهي قليلة . اهـ وقال العيني في العمدة : هذا من زيادات الراوي عن البخاري في بعض الأسانيد ، وهي قليلة . اهـ وما قاله العيني هنا عين لفظ الحافظ كما رأيت ، فقول صاحب الفيض : وكثيراً ما الخ وقوله : كلما يجد الخ ليسا بصواب وأنت خبير بأن الفتح والعمدة كانا أمام عينيه صباح مساء .

باب هل يجعل للنساء يوم الخ

٥٩٤- **قال** : باب يجعل للنساء الخ . اهـ (ج١ ص١٩٩) .

يقول : والصحيح ما أثبتناه فوق لأنه هو لفظ الكتاب .

٥٩٥- **قال** : أبو سعيد اسمه سعيد بن مالك . اهـ (ج١ ص١٩٩) .

يقول : إن اسم أبي سعيد الخدري - رضي الله تعالى عنه - سعد بن مالك لا سعيد بن مالك قال العيني في فصل بيان رجال الإسناد : الخامس أبو سعيد سعد بن مالك الخدري . اهـ

٥٩٦- **قال** : قوله : (واثنين عطف تلقين) وأثبت الحافظ - رحمه الله تعالى - أنه حكم الواحد أيضاً ، فإن مفهوم العدد لايعتبر إجماعاً الخ (ج١ ص٢٠٠) .

يقول أولاً : إن لفظ (عطف تلقين) ليس من الحديث ولا من كلام البخاري فحق القوسين أن يحيطا بقوله : واثنين . دون عطف تلقين ، وهذا واضح .

ثانياً : إن قوله : فإن مفهوم العدد لايعتبر إجماعاً . فيه نظر ، فإن الحافظ قال : وأما تعدد القصة ففيه بعد لأنه ﷺ لما سئل عن الاثنين بعد ذكر الثلاثة وأجاب بأن الاثنين كذلك فالظاهر أنه كان أوحي إليه ذلك في الحال ، وبذلك جزم ابن بطال وغيره .

وإذا كان كذلك كان الاقتصار على الثلاثة بعد ذلك مستبعدا جداً لأن مفهومه يخرج الاثنين اللذين ثبت لهما ذلك الحكم بالوحي بناء على القول بمفهوم العدد ، وهو معتبر هنا كما سياتي البحث فيه . اهـ

وقال أيضاً : قوله : واثنان . قال ابن التين تبعاً لعياض : هذا يدل على أن مفهوم العدد ليس بحجة لأن الصحابية من أهل اللسان ولم تعتبره إذ لو اعتبرته لانتفى الحكم عندها عما عدا الثلاثة لكنها جوزت ذلك فسألته . كذا قال والظاهر

أنها اعتبرت مفهوم العدد إذ لو لم تعتبره لم تسأل ، والتحقيق أن دلالة مفهوم العدد ليست يقينية ، وإنما هي محتملة ، ومن ثم وقع السؤال عن ذلك . اهـ

فاتضح من كلام الحافظ هذا ثلاثة أمور الأول أن مفهوم العدد معتبر في حديث الباب . والثاني أن الإجماع على عدم اعتبار مفهوم العدد لم يقع . والثالث أن الحافظ نفسه يقول باعتبار مفهوم العدد لكن دلالته ليست يقينيه عنده .

وقال القاضي اليماني في إرشاد الفحول : النوع الرابع مفهوم العدد ، وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص ، فإنه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائداً كان أو ناقصاً ، وقد ذهب إليه الشافعي كما نقله عنه أبو حامد وأبو الطيب الطبري والماوردي وغيرهم ، ونقله أبو الخطاب الحنبلي عن أحمد بن حنبل ، وبه قال مالك وداود الظاهري وبه قال صاحب الهداية من الحنفية ، ومنع من العمل به المانعون بمفهوم الصفة قال الشيخ أبو حامد وابن السمعاني : وهو دليل كالصفة سواء . والحق ما ذهب إليه الأولون والعمل به معلوم من لغة العرب ومن الشرع - إلى آخر ما قال .

فدعوى الإجماع على عدم اعتبار مفهوم العدد باطلة بمرة . لايقال : إن مراد صاحب الفيض إجماع الحنفية . لأنا نقول : إن سياق كلامه يأبى وينفي هذا المراد فإن الحافظ من الشافعية وليس من الحنفية . ونقول أيضاً: إن صاحب الهداية قد ذهب إلى اعتبار مفهوم العدد، وهو من الحنفية، ومن أيهم ؟ فكيف يتآتى إجماع الحنفية؟

ثم إن كثيراً من الحنفية في مسألة اعتبار العدة بالحيض دون الطهر يتمسكون بمفهوم العدد في قوله تعالى : والمطلقات يتربصن بأنفسهم ثلاثة قروء . كما هو مقرر في موضعه ، فكيف يحصل إجماع الحنفية على عدم اعتبار مفهوم العدد ؟

ثم اعلم أن صاحب الهداية وغيره من الحنفية الذين يقولون باعتبار مفهوم

العدد قد خالفوا الإمام أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - في مسألة مفهوم العدد ، فكيف يكون هؤلاء من المقلدين له ولاسيما في هذه المسألة ؟

٥٩٧- **قال** : وفي الحديث فيه قيد وهو (لم يبلغ الحنث) الخ (ج١ ص٢٠٠) .

يقول : قال البخاري في الباب : وعن عبدالرحمن بن الأصبهاني قال : سمعت أبا حازم عن أبي هريرة قال : ثلاثة لم يبلغوا الحنث . اهـ فقول صاحب الفيض : لم يبلغ الخ بصيغة الواحد خطأ ، وظاهر كلامه أن البخاري لم يذكر ذلك القيد ههنا ، وقد علمت أن البخاري قد ذكره ههنا .

باب من سمع شيئاً الخ

٥٩٨- **قال** : باب من حوسب الخ (ج١ ص٢٠٠) .

يقول : إن الثابت في الكتاب هنا ما ذكرناه ، لا ما ذكره من باب من حوسب الخ .

٥٩٩- **قال** : هذا هو الترتيب الصحيح ، ويرد عليه سؤال عائشة - رضي الله تعالى عنها - وحاصل جوابه ﷺ أن الحساب اليسير - إلى قوله : ولايتأتى عليه سؤال عائشة - رضي الله تعالى عنها - فإنه لم يقل بالعذاب لمن حوسب الخ (ج١ ص٢٠٠) .

يقول أولاً : إن حق العبارة ههنا : باب من سمع شيئاً الخ قوله : من حوسب عذب الخ هذا هو الترتيب الصحيح الخ فجعلها الجامع أو الناسخ كما تراها في الفيض .

ثانياً : إن قوله : كما يأتي في الصفحة الآتية . فيه أن ما يتبادر إلى الذهن منه هو أن الطريق التي انعكس فيها الترتيب بزعمه موجودة في الصفحة التي بعد صفحة الباب من غير فصل ، والأمر ليس كذلك فإن تلك الطريق في باب من

نوقش الحساب عذب من كتاب الرقاق، وبين البابين كتب عديدة وأبواب كثيرة وصفحات غير قليلة .

ثالثاً : إن الترتيب لم يتعين بعد حتى يقال : وانعكس الترتيب الخ فإن نافع بن عمر قال : من حوسب عذب قالت عائشة : فقلت : أو ليس يقول الله تعالى : (فسوف يحاسب حساباً يسيراً) قالت : فقال : إنما ذلك العرض ولكن من نوقش في الحساب يهلك . هذا لفظ حديث الباب .

وعثمان بن الأسود قال : من نوقش الحساب عذب قالت : قلت : أليس يقول الله تعالى : (فسوف يحاسب حساباً يسيراً) قال : ذلك العرض . وهذا لفظ حديث باب من نوقش الحساب عذب من كتاب الرقاق ، وقال المصنف في ذلك الباب : وتابعه - أي تابع عثمان بن الأسود - ابن جريج ومحمد بن سليم وأيوب وصالح بن رستم عن ابن أبي مليكة عن عائشة عن النبي ﷺ . اهـ فلقائل أن يقول : إن أصل الترتيب ما في حديث عثمان بن الأسود .

وأما قوله : ولايتأتى عليه سؤال عائشة - رضي الله تعالى عنها - الخ ففيه أن بعض من نوقش الحساب يتناوله قوله تعالى : فسوف يحاسب حساباً يسيراً . بالنظر إلى اللفظ واللغة مع قطع النظر عن تفسيره ﷺ له بالعرض إذ اليسر في الحساب لاينافي الاستقصاء فيه ولاينفيه . على أن سؤال أم المؤمنين - رضي الله تعالى عنها - بالنظر إلى التعذيب وعدمه ، لا بالنظر إلى عسر الحساب ويسره .

رابعاً : لو كان السؤال متأتياً على أحد اللفظين دون الآخر لما كان أحدهما مروياً بالمعنى ، ولا ريب أن مراد النبي ﷺ بقوله : من حوسب عذب . هو المراد بقوله : من نوقش الحساب الخ .

ويلزم على هذا التقدير - أي تقدير تأتي السؤال على أحد اللفظين دون الآخر - أن يكون أحد اللفظين محفوظاً والآخر شاذاً إن ترجح أحدهما على الآخر ، وإلا

كان الحديث مضطرباً إن لم يحصل التوفيق ، ولا شك أن الحديث صحيح لا شذوذ فيه ولا اضطراب فتأمل ولاتكن من الغافلين .

٦٠٠- **قال** : قوله : (إنما ذلك العرض) واستفدت منه أنه يجوز للتفهيم تغيير عنوان القرآن كما غيره النبي ﷺ من الحساب اليسير إلى العرض . اهـ (ج١ ص٢٠٠) .

يقول : إن النبي ﷺ إنما فسر قوله تعالى : فسوف يحاسب حساباً يسيراً . بالعرض ، لا أنه ﷺ غير عنوان القرآن من الحساب اليسير إلى العرض كما توهمه صاحب الفيض . نعم يستفاد من الحديث تخصيص القرآن بالحديث ولو كان الحديث من الآحاد والتخصيص في باب العقائد وأمور الآخرة ، وأيضاً يستفاد من الحديث تفسير القرآن بالتخصيص ، وأن التخصيص ليس بنسخ فإنه لايقول أحد من أهل العلم بأن قول النبي ﷺ : إنما ذلك العرض . نسخ لقوله تعالى : فسوف يحاسب حساباً يسيراً .

٦٠١- **قال** : ثم العرض غير التعليم قال الله تعالى : (وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضها على الملائكة) فآدم معلم والملائكة معروض عليهم الخ (ج١ ص٢٠٠) .

اقول : وفي القرآن المجيد : ثم عرضهم . فالمعروض المسمون والمسميات ، لا الأسماء .

يقول : إن الله تعالى قد علم آدم الأسماء ، وعرض على الملائكة المسمين والمسميات ، فما علم آدم لم يعرض على الملائكة ، وما عرض على الملائكة لم يعلم آدم عليه الصلاة والسلام فتدبر ، ثم العرض قد يكون تعليماً كعرض الشيخ المسألة على تلاميذه ليعلمهم فإنه يكون تعليماً .

باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب الخ

٦٠٢- **قال** : باب ليبلغ الشاهد الخ (ج١ ص٢٠٠) .

يقول : كذا قال صاحب الفيض ، واللفظ الثابت في الكتاب ما نقلناه .

٦٠٣- **قال** : (عمرو بن سعيد) والي المدينة من جهة يزيد ، ولم يذكر المحدثون سوء حاله إلا أني رأيت حكاية بالإسناد تدل على شقاوته حتى أخشى عليه سلب الإيمان فلاأدري هل خفيت عليهم أو ماذا ؟ الخ (ج١ ص٢٠٠) .

يقول : قال الحافظ في الفتح : وعمرو بن سعيد هو ابن العاصي بن سعيد بن العاصي بن أمية القرشي الأموي يعرف بالأشدق ، وليست له صحبة ولا كان من التابعين بإحسان وفي التقريب : تابعي ولي إمرة المدينة لمعاوية ولابنه ، وقتله عبدالملك بن مروان سنة سبعين ، ووهم من زعم أن له صحبة ، وإنما لأبيه رؤية ، وكان عمرو مسرفاً على نفسه من الثالثة ، وليست له في مسلم رواية إلا في حديث واحد . اهـ

وقال الذهبي في الميزان : أحد الأشراف هم بالوثوب على عبدالملك بن مروان وغلب على دمشق ، ثم تحيل عليه عبدالملك إلى أن ظفر به ، فذبحه صبراً . حدث عن عثمان وغيره ، واحتج به مسلم . اهـ

فقد ذكر المحدثون سوء حال عمرو بن سعيد ، وأما الحكاية التي رآها صاحب الفيض فلم يذكر أنى رآها ، ولا ذكر إسنادها ولا ألفاظها حتى ينظر هل تثبت ؟ وهل تدل على شقاوته؟ وهل يخشى عليه سلب الإيمان ؟ وعلى تقدير ثبوتها فقد ذكرها محدث من المحدثين .

ثم قوله : فلا أدري الخ إخبار منه بأنه لايدري هل خفيت الخ والظاهر أنها - على تقدير ثبوتها - لم تخف عليهم كما يتضح من كلام الحافظ ، وأما قوله : حتى

أخشى الخ فازدراء محض وخرص بحت لا دليل عليه كيف وقد احتج به مسلم وهو لايحتج بمسلم يكذب فضلاً عن أن يحتج بمن يخشى عليه انتفاء الإيمان عنه .

٦٠٤- **قال**: وتمسك الحافظ - رحمه الله تعالى - من قول عمرو بن سعيد قلت : وأنا راض على هذا التقسيم ، فإن الصحابي في هذا الحديث يوافقنا في المسألة . اهـ (ج١ ص٢٠٠) .

يقول : إن الحافظ - رحمه الله تعالى - لم يتمسك بقول عمرو بن سعيد ، وإنما قال : وقد تشدق عمرو في الجواب ، وأتى بكلام ظاهره حق لكن أراد به الباطل ، فإن الصحابي أنكر عليه نصب الحرب على مكة فأجابه بأنها لاتمنع من إقامة القصاص ، وهو صحيح إلا أن ابن الزبير لم يرتكب أمراً يجب عليه فيه شيء من ذلك . اهـ

وليس قول الحافظ : ظاهره حق . ولا قوله : وهو صحيح . من التمسك بقول عمرو بن سعيد في شيء ، وقال الحافظ في شرح كتاب جزاء الصيد : وقد وهم من عد كلام عمرو بن سعيد هذا حديثاً ، واحتج بما تضمنه كلامه . اهـ فكيف يتمسك الحافظ بما يرد هو عينه الاحتجاج به ؟

ثم جعل الصحابي في هذا الحديث موافقاً للحنفية تحكم إذ الصحابي إنما أنكر على عمرو نصب الحرب والقتال على مكة ، ولم ينكر عليه الاقتصاص وإقامة الحدود في الحرم وهذا لايخفى على من تأمل سياق الحديث فتدبر ، وسيأتي تحقيق المسألة في موضعه إن شاء الله الأكبر .

٦٠٥- **قال** : قوله : (ساعة من النهار) وهي من طلوع الشمس إلى الغروب كما في مسند أحمد . اهـ (ج١ ص٢٠١) .

أقول : من الطلوع إلى العصر .

يقول : قال الحافظ في الفتح : وفي مسند أحمد من طريق عمرو بن شعيب

عن أبيه عن جده أن ذلك كان من طلوع الشمس إلى العصر . اهـ ولفظ البخاري ههنا : ساعة من نهار . بدون الألف واللام على نهار .

٦٠٦- **قال** : (الخربة) في الأصل سرقة الإبل ثم عمم . اهـ (ج١ ص٢٠١) .

يقول : قال صاحب القاموس : وخربه ضرب خربته وثقبه أو شقه ، وفلان صار لصاً ، والدار خربها كأخربها ، وبإبل فلان خرابة بالكسر والفتح وخرباً وخروباً سرقها . اهـ وقال الراغب: وجعل الخارب مختصاً بسارق الإبل . وفي الفتح والعمدة : قال ابن بطال : الخربة بالضم الفساد وبالفتح السرقة . وفي العمدة : قال الخليل : الخربة بالضم الفساد في الدين مأخوذ من الخارب وهو اللص ولايكاد يستعمل إلا في سارق الإبل . وقال غيره : الخربة بالفتح السرقة والعيب . وفيها أيضاً : والخارب اللص . اهـ

وهذا كله يدلك على أن الأمر بعكس ما ذهب إليه صاحب الفيض ، وما نقل عن بعضهم من أن الخارب هو سارق البعران خاصة فهو بالنظر إلى كونه مأخوذاً من الخرابة أو مستعملاً فيه .

٦٠٧- **قال** : وفي بعض النسخ الخزية بمعنى (رسوائى) . اهـ (ج١ ص٢٠١) .

يقول : وفي العمدة : وروي في بعض النسخ بجزية بكسر الجيم وسكون الزاي وفتح الياء آخر الحروف . وفي القاموس : والخزية ويكسر البلية . وقال الراغب : خزي الرجل لحقه انكسار إما من نفسه وإما من غيره ، فالذي يلحقه من نفسه هو الحياء المفرط ، ومصدره الخزاية ، ورجل خزيان وامرأة خزيي وجمعه خزايا وفي الحديث : اللهم احشرنا غير خزايا ولا نادمين ، والذي يلحقه من غيره يقال هو ضرب من الاستخفاف ومصدره الخزي ورجل خزي . اهـ والنسخة التي ذكرها صاحب الفيض لم أعثر عليها إلى الآن ، ولا رأيت لها ذكراً في الكتب الفتح والعمدة وغيرهما .

باب إثم من كذب على النبي ﷺ

٦٠٨- **قال** : والكذب بكسر الذال اسم وبسكونها مصدر. اهـ (ج١ ص٢٠١) .

يقول : قال صاحب القاموس : كذب يكذب كذباً وكذْباً وكِذْبة وكَذِبة وكذاباً وكِذّاباً ككتاب وجنّان . اهـ ويلوح منه أن الكذِب بكسر الذال المعجمة يكون مصدراً ، وقال العيني: قوله : بالكذب . بفتح الكاف وكسر الذال مصدر كذب ، وكذلك الكذب بكسر الكاف وسكون الذال . اهـ فتأمل ولاتغفل .

٦٠٩- **قال** : قال الحافظ في الفتح : إن هذا الحديث ثابت عن ثلاثين من أصحاب النبي ﷺ . قلت : وهو عندي عن خمسين منهم ، والحاصل أنه حديث متواتر قطعاً . اهـ (ج١ ص٢٠١-٢٠٢) .

اقول : قال الحافظ : رتب المصنف أحاديث الباب ترتيباً حسناً لأنه بدأ بحديث علي(١) وفيه مقصود الباب ، وثنى بحديث الزبير(٢) الدال على توقي الصحابة وتحرزهم من الكذب عليه، وثلث بحديث أنس(٣) الدال على أن امتناعهم إنما كان من الإكثار المفضي إلى الخطأ ، لا عن أصل التحديث لأنهم مأمورون بالتبليغ ، وختم بحديث أبي هريرة(٤) الذي فيه الإشارة إلى استواء تحريم الكذب عليه سواء كانت دعوى السماع منه في اليقظة أو في المنام وقد أخرج البخاري حديث من كذب علي أيضاً من حديث المغيرة(٥) وهو في الجنائز ، ومن حديث عبدالله بن عمرو بن العاص (٦) وهو في أخبار بني إسرائيل ، ومن حديث واثلة بن الاسقع (٧) وهو في مناقب قريش لكن ليس هو بلفظ الوعيد بالنار صريحاً .

واتفق مسلم معه على تخريج حديث علي وأنس وأبي هريرة والمغيرة ، وأخرجه مسلم من حديث أبى سعيد (٨) أيضاً .

وصح أيضاً في غير الصحيحين من حديث عثمان بن عفان (٩) ، وابن

مسعود(١٠) ، وابن عمر(١١) ، وأبي قتادة(١٢) ، وجابر(١٣) ، وزيد بن أرقم(١٤) .

وورد بأسانيد حسان من حديث طلحة بن عبيدالله(١٥)، وسعيد بن زيد(١٦)، وأبي عبيدة بن الجراح(١٧) ، وسعد بن أبي وقاص(١٨) ، ومعاذ بن جبل(١٩) ، وعقبة بن عامر(٢٠) ، وعمران بن حصين (٢١)، وابن عباس(٢٢) ، وسلمان الفارسي(٢٣) ، ومعاوية بن أبي سفيان (٢٤) ، ورافع بن خديج(٢٥) ، وطارق الأشجعي (٢٦)، والسائب بن يزيد(٢٧) ، وخالد بن عرفطة (٢٨)، وأبي أمامة (٢٩)، وأبى قرصافة (٣٠) ، وأبي موسى الخافقي (٣١) ، وعائشة(٣٢) ، فهؤلاء (اثنان و) ثلاثون نفساً من الصحابة - رضي الله تعالى عنهم -

وورد أيضاً عن نحو من خمسين غيرهم بأسانيد ضعيفة ، وعن نحو من عشرين آخرين بأسانيد ساقطة .

وقال : وتحصل من مجموع ذلك كله رواية مائة من الصحابة على ما فصلته من صحيح وحسن وضعيف وساقط مع أن فيها ما هو في مطلق ذم الكذب عليه من غير تقييد بهذا الوعيد الخاص ، ونقل النووي أنه جاء عن مائتين من الصحابة . اهـ

٦١٠- **قال** : قوله : (مكي بن إبراهيم) وهو حنفي من أصحاب أصحاب أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - . اهـ (ج١ ص٢٠٢) .

أقول : قال في التقريب : ثقة ثبت من التاسعة مات سنة خمس عشرة ومائة وله تسعون سنة . اهـ ولعل الأصل : ومائتين .

يقول اولاً : إن شيخنا - حفظه الله تعالى - قد أعلم على لفظ أصحاب الأول من قوله : أصحاب أصحاب أبي حنيفة . بعلامة وهي علامة كون ما وضعت هي عليه خطأ وغير صواب

ثانياً : إن الذي ذكره شيخنا بقوله : ولعل الأصل الخ هو الصواب قال العيني

في العمدة : ولد سنة ست وعشرين ومائة ، وتوفي سنة أربع عشرة ومائتين ببلخ .
وفي تهذيب التهذيب : وقال محمد بن علي بن جعفر البلخي : سألته عن مولده ،
فقال : سنة ست وعشرين ومائة . وقال البخاري : مات سنة أربع أو خمس عشرة .
وقال ابن سعد : سنة خمس عشرة ومائتين . وفيها أرخه غير واحد زاد ابن سعد :
في النصف من شعبان وقد قارب مائة سنة . اهـ وأنت تعلم أن البخاري قد سمع
من مكي بن إبراهيم وحدث عنه في صحيحه أيضاً ، وقد ولد البخاري سنة أربع
وتسعين ومائة ، فلو كان مكي مات سنة خمس عشرة ومائة فكيف يسمع منه
البخاري ؟ وكيف يموت قبل أن يولد ؟ لأن مكياً قد ولد سنة ست وعشرين ومائة .

ثالثاً : إن كون رجل حنفياً تلمذة لايستدعي أن يكون هو مقلداً لأبي حنيفة -
رحمه الله تعالى - ولم يكن مكي بن إبراهيم مقلداً لأبي حنيفة مثل أبي يوسف
ومحمد فإنهما كانا حنفيين تلمذة ، ولم يكونا مقلدين للإمام أبي حنيفة - رحمه الله
تعالى - فالحنفية أمر والتقليد أمر آخر ، فتفكر .

٦١١- **قال** : إنه -أي السيوطي- رآه ﷺ اثنين وعشرين مرة . اهـ (ج١ ص٢٠٤) .

اقول : وفي الميزان الكبرى : سبعين مرة .

باب كتابة العلم

٦١٢- **قال** : باب كتابة الحديث . اهـ (ج١ ص٢٠٦) .

يقول : كذا قال صاحب الفيض ، وفي البخاري ما ذكرناه .

٦١٣- **قال** : ثم جمع أبو بكر الصديق مما تفرق من القرآن في مقام واحد ، ثم
أخذ عنه عمر - رضي الله تعالى عنه - نقولاً في زمان خلافته . أما عثمان - رضي
الله تعالى عنه - فكتب جميع ما كان قرأه جبرئيل على النبي ﷺ في العرضة الأخيرة
الخ (ج١ ص٢٠٧) .

اقول : لعله سهو ، والظاهر أن عثمان - رضي الله تعالى عنه - هو الذي أخذ النسخ من الصحف التي كتبت في أول خلافة أبي بكر - رضي الله تعالى عنه - ونسخت مما في بيته.

يقول اولاً : إن المصنف قد أخرج في باب جمع القرآن عن عبيد بن السباق أن زيد بن ثابت قال : أرسل إلى أبو بكر الصديق مقتل أهل اليمامة ، فإذا عمر بن الخطاب عنده. الحديث، وفي آخره: فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حياته ثم عند حفصة بنت عمر .

وأخرج في ذلك الباب عن الزهري أن أنس بن مالك حدثه أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان ، وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وآذربيجان مع أهل العراق ، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة ، فقال حذيفة لعثمان : يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى ، فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان فأمر زيد بن ثابت وعبدالله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبدالرحمن الحارث بن هشام ، فنسخوها في المصاحف . الحديث .

وقال الحافظ : وكان القرآن مكتوباً في الصحف لكن كانت مفرقة فجمعها أبوبكر في مكان واحد ، ثم كانت بعده محفوظة إلى أن أمر عثمان بالنسخ منها ، فنسخ منها عدة مصاحف وأرسل بها إلى الأمصار . اهـ

ثانياً : إن في قوله : أما عثمان فكتب جميع الخ تعريضاً بأن أبا بكر الصديق لم يكتب جميع ما كان قرأه جبرئيل على النبي ﷺ في العرضة الأخيرة ، وهو كما ترى فإن عثمان إنما نسخ المصاحف من الصحف التي كانت عند أبي بكر ، ثم عند عمر بعده ، ثم عند حفصة بنت عمر بعده - رضي الله تعالى عنهم أجمعين وأرضاهم - فإن لم يكن أبو بكر كتب جميع ما كان قرأه جبرئيل الخ فكيف كتب عثمان جميع

ما كان قرأه جبريل الخ ؟

٦١٤- **قال** : ثم أنه ثبت عنه النهي عن كتابة الحديث ، وثبت عنه الإجازة أيضاً لبعض أصحابه الخ (ج١ ص٢٠٧) .

أقول : والنهي مقيد بكتابة الحديث في القرآن كما هو مبين في مسند الإمام أحمد رحمه الله .

يقول : قال الحافظ : والجمع بينهما أن النهي خاص بوقت نزول القرآن خشية التباسه بغيره ، والإذن في غير ذلك ، أو أن النهي خاصة بكتابة غير القرآن مع القرآن في شيء واحد، والإذن في تفريقهما ، أو أن النهي متقدم والإذن ناسخ له عند الأمن من الالتباس ، وهو أقربها مع أنه لاينافيها .

وقيل : النهي خاص بمن خشي منه الاتكال على الكتابة دون الحفظ ، والإذن لمن أمن منه ذلك . ومنهم من أعل حديث أبي سعيد وقال : الصواب وقفه على أبي سعيد . قاله البخاري وغيره . قال العلماء : كره جماعة من الصحابة والتابعين كتابة الحديث ، واستحبوا أن يؤخذ عنهم حفظاً كما أخذوا حفظاً ، لكن لما قصرت الهمم وخشي الأئمة ضياع العلم دونوه . وأول من دون الحديث ابن شهاب الزهري على رأس المائة بأمر عمر بن عبدالعزيز ، ثم كثر التدوين ، ثم التصنيف ، وحصل بذلك خير كثير ، فلله الحمد . اهـ

٦١٥- **قال** : ثم أول من صنف فيه من التابعين الزهري ، فجمع فيه السير والمغازي ثم صنف ابن جريج في زمن عبدالملك . اهـ (ج١ ص٢٠٧) .

أقول : لعل الأصل عبدالملك بن جريج ، فانقلب على الناقل أو الشيخ .

يقول : إن في ترجمة ابن جريج عبدالملك بن عبدالعزيز من التقريب : من السادسة مات سنة خمسين أو بعدها وقد جاوز السبعين . اهـ فمولده فيما يقارب ثمانين ، وقد مات عبدالملك بن مروان الأموي سنة ست وثمانين . ثم لو كان

تصنيف ابن جريج في زمن عبدالملك لكان أول من صنف من التابعين هو ابن جريج لا الزهري لأن تصنيفه كان على رأس المائة بأمر عمر بن عبدالعزيز ، وكان زمن عبدالملك قد انصرم قبل ذلك بمدة . فالحق والصواب عند أولي البصائر والألباب هو حديث الانقلاب الذي ذكره شيخنا وكان ممن إلى الله أناب .

٦١٦- **قال** : وبهذا الطريق حصل الجواب عن الحديث مع بقاء موافقتهم في الشرح ومن ههنا ظهر الجواب عما أورد على زفر الخ (ج١ ص٢١١) .

اقول : وفيه أن الحديث يبقى مع احتمال هذا التأويل شبهة يدفع بها القتل عن القاتل .

٦١٧- **قال** : وإنما لم يقتص منه النبي ﷺ مع جوازه لأنه أعذره وكان الموضع موضع تسامح وإغماض لأن إعلان الأمن كان عن قريب ، واحتملت المدة أن لايشيع خبره ولايصل إلى الأطراف ، أو يقال : إنه عفي عنه وهذا جائز الخ (ج١ ص٢١٢) .

اقول : وفي مجمع الزوائد (ج٦ ص٢٩٢) : قتل رجل من هذيل رجلاً من خزاعة وكان الهزلي متوارياً ، فلما كان يوم الفتح ظهر الهذلي ، فلقيه رجل من خزاعة ، فذبحه كما تذبح الشاة ، فقال : أقتلته قبل النداء أو بعد النداء ؟ فقال : بعد النداء . فقال رسول الله ﷺ : لو كنت قاتلاً مؤمناً بكافر لقتلته، فأخرجوا عقله . وكان أول عقل في الإسلام . رواه البزار ورجاله وثقهم ابن حبان ، ورواه الطبراني باختصار .

٦١٨- **قال** : قوله : (ولاتحل لأحد بعدي) وهذا تكوين ولايخالف الخ (ج١ ص٢١٢).

أقول : لعل الأصل تشريع .

٦١٩- **قال** : ثم إن الحافظ نقل رواية عن الواقدي واستدل منه لمذهبه إلا أنه لم

يسمه فقلت : سبحان الله ، وهل يستدل بمثل الواقدي في أحكام الفقه ؟ ولو فعله حنفي لبقي عليه عاره أبد الدهر . اهـ (ج١ ص٢١٢) .

يقول أولاً: إن صاحب الفيض لم يذكر تلك الرواية ولا موضعها من كلام الحافظ حتى ينظر أقصر الحافظ أم بهت المتحفظ ؟ فيقال : سبحانك هذا بهتان عظيم .

ثانياً : إن بعض الحنفية قد استدلوا بقول الواقدي : إن بئر بضاعة كانت طريقاً إلى البساتين . وذلك في أثناء كلامه على حديث بئر بضاعة المرفوع فانظر شرح معاني الآثار .

٦٢٠- **قال** : وليعلم أن تلك الصحيفة كانت عند أبي بكر - رضي الله تعالى عنه - ثم عند عمر - رضي الله تعالى عنه - كما عند الترمذي في الزكاة الخ (ج١ ص٢١٣) .

يقول : إن هذا الكلام لايتعلق بالحديث الذي قبل ، ولا بالحديث الذي بعد ، بل لايرتبط بحديث من أحاديث الباب ، فتأمل ولاتغفل .

٦٢١- **قوله** : (فخرج) ولعل خروجه فيما بعد ، لا عند واقعة القرطاس لأن ابن عباس الخ (ج١ ص٢١٤) .

يقول : إن لفظة لعل ههنا ليست في موضعها لأن صاحب الفيض نفسه يقول : لأن ابن عباس لم يكن هناك كما عند البخاري الخ ، ويقول أيضاً : وهو الصواب . ويقول أيضاً : فالمراد من الخروج ههنا خروجه إلى تلامذته . ثم يقول : وهذا وإن كان خلاف الظاهر لكنه يجب المصير إليه . وإذا كان الجزم بهذا القدر فلايحسن ، بل لايصح إعرابه بكلمة لعل .

باب العلم والعظة بالليل

٦٢٢- **قال** : والمصنف - رحمه الله تعالى - يشير إلى قوله ﷺ : (لا سمر بعد العشاء الخ) ويقول: إن العلم والعظة ليس من السمر فيجوز. اهـ (ج١ ص٢١٤) .

يقول : إن هذه الترجمة أعم من الترجمة التي تليها ، ثم ما ذكر في حديث الباب من قول النبي ﷺ : سبحان الله ماذا أنزل الليلة من الفتن الخ ليس من السمر في شيء لأن السمر يختص بحديث الليل قبل النوم ، وقوله ﷺ هذا بعد الاستيقاظ من نوم الليل ، وهذا على قول الحافظ ، وقد رده العيني .

ثم السمر يعم كل حديث بالليل سواء أكان في العلم والعظة أم كان في غيرهما وقول المصنف في الباب الذي يلي هذا الباب : السمر في العلم . صريح في تناول لفظ السمر السمر في العلم . وقال الحافظ : وأما حديث لا سمر إلا لمصل أو مسافر فهو عند أحمد بسند فيه راو مجهول ، وعلى تقدير ثبوته فالسمر في العلم يلحق بالسمر في الصلاة نافلة ، وقد سمر عمر مع أبي موسى في مذاكرة الفقه ، فقال أبو موسى : الصلاة . فقال عمر : أنا في الصلاة . اهـ

٦٢٣- **قال** : قوله : (ذات ليلة) قال الرضي : إن كلمة ذات مؤنث ذو ، وتكون صفة لموصوف محذوف أي مدة ذات ليلة ، وقال العيني - رحمه الله تعالى - : إنها مقحمة زعماً منه أنها بمعنى الحقيقة الخ (ج١ ص٢١٤) .

يقول : قال العيني : قوله : ذات ليلة . أي في ليلة ولفظة ذات مقحمة للتاكيد . وقال الزمخشري : هو من إضافة المسمى إلى اسمه . وقال الجوهري : أما قولهم : ذات مرة ، وذو صباح . فهو من ظروف الزمان التي لاتتمكن تقول : لقيته ذات يوم وذات ليلة .

قلت - القائل العيني - : إنما لم يتصرف ذات مرة وذات يوم ، وذو صباح

وذو مساء لأمرين أحدهما أن إضافتها من قبيل إضافة المسمى إلى الاسم لأن قولك: لقيتك ذات مرة وذات يوم قطعة من الزمان ذات مرة وذات يوم أي صاحبة هذا الاسم ، وكذا ذو صباح وذو مساء أي وقت ذو صباح أي صاحب هذا الاسم ، فحذف الظروف ، وأقيمت صفتها مقامها ، فأعربت بإعرابها ، وإضافة المسمى للاسم قليلة لأنها تفيد بدون المضاف ما تفيد معه .

الثاني أن ذات وذو من ذات مرة وأخواته ليس لهما تمكن في ظروف الزمان لأنهما ليسا من أسماء الزمان . وزعم السهيلي أن ذات مرة وذات يوم لايتصرفان في لغة خثعم ولا غيرهما . اهـ

فقد تبين من كلام العيني هذا أن كلمة ذات في ذات ليلة مثلاً عند العيني أيضاً صفة لموصوف محذوف ومعناها صاحبة ، وليس معناها ههنا عنده الحقيقة ، فقول صاحب الفيض : زعماً منه أنها بمعنى الحقيقة الخ كما ترى وأما قول العيني : إضافة المسمى إلى الاسم . فلايستدعي أن تكون هذه الكلمة عنده ههنا بمعنى الحقيقة كما لايخفى على من أمعن النظر في كلامه هذا .

٦٢٤- **قال** : (صواحب الحجر) جمع حجرة ثم إن كانت مسقفة فهي بيت وإلا فحجرة، وصرح السمهودي في الوفا أن لكل من أزواجه ﷺ كانت حجرة وبيتاً . اهـ(ج١ ص٢١٤) .

يقول : إن فيه نظراً يظهر بالرجوع إلى كتب اللغة المعتبرة ، وأما تصريح السمهودي بأن لكل من الخ فظاهر في أن الحجرة متقابلة للبيت ، وكلام صاحب الفيض أوله يدل على أن الحجرة متناولة للبيت وغيره ، وآخره على أنها متقابلة له ، وأنت تعلم أن بين المتناول والمتقابل فرقاً ، فتدبر ولاتكن من الغافلين .

باب السمر في العلم

٦٢٥- **قال** : وإطلاق السمر في العلم كإطلاق التغني في القرآن ، وإلا فالسمر لا يكون إلا في غير العلم كالقصص والحكايات . اهـ (ج١ ص٢١٥) .

يقول : إن بناء كلامه هذا على اختصاص السمر بغير العلم كما أن كلامه في الباب السابق : إن العلم والعظة ليس من السمر . كان مبنياً عليه ، ولم يوجد لهذا الاختصاص مستند لغوي ولا شرعي ولا عرفي . ثم إخراج القصص والحكايات من العلم على الإطلاق ليس بذاك .

٦٢٦- **قال** : قوله : أرأيتكم . قال النحاة : ضمير المنفصل فيه تاكيد للمتصل ومعناه أرأيتم ومحصله أخبرني . اهـ (ج١ ص٢١٥) .

أقول : لعل مراده : الضمير المنصوب تاكيد للمرفوع . فانقلب اللفظ على الكاتب أو الشيخ .

يقول : إن شيخنا - حفظه الله تعالى - أشار إلى أن الضميرين في قوله : أرأيتكم . متصلان ليس أحدهما متصلاً والآخر منفصلاً كما تفيده عبارة صاحب الفيض . ثم العبارة الصحيحة : الضمير المنفصل . بإدخال اللام على الموصوف أيضاً ، أو : ضمير منفصل . بتعرية المنعوت والنعت عنها إلا أن يقال : إن قوله ضمير المنفصل . من باب إضافة الموصوف إلى صفته مثل جانب الغربي ، ومسجد الجامع .

٦٢٧- **قال** : والعرفاء أيضاً ذهبوا إلى حياته إلا أنهم قالوا بالبدن المثالي كما صرح به بحر العلوم الخ (ج١ ص٢١٥) .

أقول : لم يقل كلهم بالوجود المثالي ، بل صرح بعضهم أنه موجود بالوجود الشهادي كما صرح به مولانا عبدالعزيز الملتاني في كتابه ، وقال : إنه يرد إلى حالة

الصبا بعد كل مائة وعشرين سنة .

يقول : ولا دليل في الكتاب ولا في السنة الثابتة على أن الخضر حي ولم يمت وسيأتي تحقيق المسألة في موضع يليق به إن شاء الله تعالى . ثم العرفاء جمع عريف .

٦٢٨- **قال** : واعلم أنه اختلف في عدد ركعات صلاة ليله ﷺ تلك فقيل : إنها إحدى عشرة . وقيل : ثلاث عشرة . ولم يترجح واحد منهما . اهـ (ج١ ص٢١٦) .

يقول : إن صاحب الفيض نفسه قد رجح العدد الثاني في هذه الصفحة نفسها حيث يقول : فاعلم أن صلاته ﷺ في تلك الليلة على ما يظهر من الروايات كانت هكذا أربع ركعات وثمان ركعات وخمس ركعات وركعتين ، والأرجح عندي في الأربع أنها كانت سنة بعد العشاء كما مر ، فمجموع صلاة ليله ثلاثة عشر ، والركعتان سنة الفجر . اهـ (ج١ ص٢١٦) .

٦٢٩- **قال** : قوله : فصلى أربع ركعات الخ وفهم الحافظ أنها قطعة من صلاة ليله ﷺ ، والركعتان الأخيرتان كانتا سنة الفجر ، وعندي هي سنة بعدية للعشاء . اهـ (ج١ ص٢١٦) .

اقول : قال الحافظ في الفتح : وقد حمل محمد بن نصر هذه الأربع على أنها سنة العشاء لكونها وقعت قبل النوم ، لكن يعكر عليه ما رواه هو من طريق المنهال بن عمرو عن علي بن عبدالله بن عباس ، فإن فيه : فصلى العشاء ثم صلى أربع ركعات بعدها حتى لم يبق في المسجد غيره ثم انصرف . فإنه يقتضي أن يكون صلى الأربع في المسجد ، لا في البيت . اهـ (ج٢ ص٤٨٤) .

يقول : قد علمت أن صاحب الفيض ذهب إلى أن ركعات صلاته ﷺ في تلك الليلة كانت ثلاث عشرة ، ويدل عليه سياق حديث ابن عباس عند المصنف في الباب الأول من كتاب الوتر . وقال الحافظ : والمحقق من عدد صلاته في تلك

الليلة إحدى عشرة ، وأما رواية ثلاث عشر فيحتمل أن يكون منها سنة العشاء ، ويوافق ذلك رواية أبي جمرة عن ابن عباس الآتية في صلاة الليل بلفظ (كانت صلاة النبي صلى عليه وسلم ثلاث عشرة) يعني بالليل ، ولم يبين هل سنة الفجر منها أولا ؟ وقد بينها يحيى بن الجزار عن ابن عباس عند النسائي بلفظ (كان يصلي ثمان ركعات ويوتر بثلاث ويصلي ركعتين قبل صلاة الصبح) ولايعكر على هذا الجمع إلا ظاهر سياق الباب (أي باب ما جاء في الوتر ، وهو الباب الأول من كتاب الوتر) فيمكن أن يحمل قوله : صلى ركعتين ثم ركعتين . أي قبل أن ينام ، ويكون منها سنة العشاء ، وقوله : (ثم ركعتين الخ) أي بعد أن قام . انتهى كلام الحافظ - رحمه الله تعالى .

وفيه نظر أما أولاً فلأنه يعكر على هذا الجمع أيضاً ما رواه محمد بن نصر من طريق المنهال بن عمرو عن علي بن عبدالله بن عباس فإن فيه : فصلى العشاء إلى آخر ما نقله شيخنا - حفظه الله تعالى - فالحصر المستفاد من قوله : إلا ظاهر سياق الباب . كما ترى .

وأما ثانياً فلأن سياق الباب يعكر على هذا الجمع نصاً لا ظاهراً كما زعمه الحافظ .

وأما ثالثاً فلأن حمل قوله : ثم صلى ركعتين ثم ركعتين . على ما قبل النوم ، وقوله : ثم ركعتين الخ على ما بعد القيام من النوم غير ممكن لأن سياق الباب نص صريح في أن الأشفاع الستة كلها كانت بعد الاستيقاظ من النوم .

وأما رابعاً فلأن سياق الباب قد بين أن ركعتي الفجر ليستا في تلك الثلاث عشرة واعلم أن المراد بالباب في قولنا : سياق الباب . الباب الأول من كتاب الوتر، لا هذا الباب من كتاب العلم .

٦٣٠- **قال** : وعند أبي داود (فصلى ركعتين ركعتين حتى صلى ثماني ركعات ثم

أوتر بخمس لم يجلس بينهن الخ) فصارت تلك إحدى عشر ركعة . اهـ (ج١ ص٢١٦) .

اقول : والصواب : ثلاث عشرة ركعة .

٦٣١- **قال** : ثم الدليل على أن الوتر من تلك الخمس كانت هي الثلاث ما أخرجه مسلم ص٢٦١ عن ابن عباس -رضي الله تعالى عنه- في تلك القصة بعينها، وفيه (ثم فعل ذلك ثلاث مرات ست ركعات كل ذلك يستاك ويتوضأ ويقرأ هؤلاء الآيات ثم أوتر بثلاث . وأشار الحافظ - رحمه الله تعالى - إلى تفرد فيه. قلت: لا تفرد فيه بل له متابعات شتى أخرجها الطحاوي الخ (ج١ ص٢١٧) .

اقول : وفيه أنه لم حذف ركعتين من الثمان مع أنهما من تلك الثمان مثل باقي الأشفاع منها ، وقال الحافظ : وأظن ذلك (الاقتصار) من الراوي عنه حبيب بن أبي ثابت فإن فيه مقالاً ، وقد اختلف عليه فيه في إسناده ومتنه . . . . ثم قال : والمحقق من صلاته في تلك الليلة إحدى عشرة ، وأما رواية ثلاث عشرة فيحتمل أن يكون منها سنة العشاء .

يقول أولاً : إنا قدمنا ما يخدش احتمال الحافظ ، وقد قال الحافظ نفسه : وقد حمل بعضهم هذه الزيادة على سنة العشاء ولايخفى بعده ، ولاسيما في رواية مخرمة في حديث الباب إلا أن حمل على أنه أخر سنة العشاء حتى استيقظ ، لكن يعكر عليه رواية المنهال الآتية قريباً . اهـ وقد ذكرنا تلك الرواية قبل .

ثم لايتمشى احتمال عد سنة الفجر من تلك الثلاث عشرة لأن سياق حديث ابن عباس هذا عند المصنف في أوائل كتاب الوتر يرده رداً صريحاً ، وقال الحافظ بعد ذكر ألفاظ الرواة الذين جعلوا ركعات صلاته في تلك الليلة ثلاث عشرة : وصرح بعضهم (أي بعض أولئك الرواة) بأن ركعتي الفجر من غيرها . اهـ يعني أنهما ليستا معدودتين في تلك الثلاث عشرة ركعة .

ثانياً : إن التفرد الذي أشار إليه الحافظ لم يرد به التفرد في إيتاره ﷺ ليلتئذ بثلاث كما يظهر من عبارته ، وهاك نصها : ولم أر في شيء من طرق حديث ابن عباس ما يخالف ذلك (أي المذكور من العددين إحدى عشرة وثلاث عشرة) لأن أكثر الرواة عنه لم يذكروا عدداً ، ومن ذكر العدد منهم لم يزد على ثلاث عشرة ولم ينقص عن إحدى عشرة إلا أن في رواية علي بن عبدالله بن عباس عند مسلم ما يخالفهم فإن فيه : (فصلى ركعتين أطال فيهما ثم انصرف فنام حتى نفخ ، ففعل ذلك ثلاث مرات بست ركعات كل ذلك يستاك ويتوضأ ويقرأ هؤلاء الآيات - يعني الأواخر من آل عمران - ثم أوتر بثلاث فأذن المؤذن فخرج إلى الصلاة) انتهى، فزاد على الرواة تكرار الوضوء وما معه ونقص عنهم ركعتين أو أربعاً ، ولم يذكر ركعتي الفجر أيضاً ، وأظن ذلك من الراوي عنه حبيب بن أبي ثابت فإن فيه مقالاً ، وقد اختلف عليه في إسناده ومتنه اختلافاً تقدم ذكر بعضه ، ويحتمل أن يكون لم يذكر الأربع الأول كما لم يذكر الحكم الثمان . اهـ

وتفيد عبارة الحافظ هذه أن التفرد المشار إليه فيها إنما هو في تكرار الوضوء وما معه ونقص العدد عدد ركعات صلاته كلها في تلك الليلة ، لا في إيتاره ﷺ ليلتئذ بثلاث كما توهمه صاحب الفيض .

تنبيه

قول الحافظ : وأظن ذلك من الراوي عنه حبيب بن أبي ثابت الخ كذا في نسخة الفتح التي بيدي ، وكذا نقله شيخنا - حفظه الله تعالى - عن النسخة التي بيده ، والصواب كما يظهر بالرجوع إلى صحيح مسلم : وأظن ذلك من الراوي عن ابنه محمد حبيب بن أبي ثابت الخ أو حذف لفظ : عنه . من البين .

ولك أن تقول : إن الضمير المجرور في عنه يرجع إلى اللام التي هي اسم

موصول لا إلى علي بن عبدالله بن عباس ، وحبيب بن أبي ثابت فاعل للراوي ، فالمعنى وأظن ذلك من الذي يروي عنه حبيب بن أبي ثابت الخ وهو محمد بن علي بن عبدالله بن عباس ، لكن فيه أن محمد بن علي هذا ثقة ثبت لا مقال فيه .

هذا ولعل الصواب : وأظن ذلك من الراوي عن حبيب بن أبي ثابت الخ وهو حصين بن عبدالرحمن ، فإنه كان ثقة تغير حفظه بالآخر ، وهذا الوجه الرابع هو الذي يميل إليه قلب هذا العبد الفقير إلى الغني الخبير ، فتدبر هذا الأمر الخطير .

ثالثاً : إن الرواية الأولى من متابعات صاحب الفيض لاتضر الحافظ لأن دعواه تفرد على بن عبدالله بن عباس في تسع ركعات وتكرار الوضوء وما معه ، وعدد الركعات في هذه الرواية إحدى عشرة لا تسع .

أخرج الطحاوي عن إبراهيم بن منقذ العصفري قال : حدثنا المقري عن سعيد بن أبي أيوب قال : ثنا عبد ربه بن سعيد عن مخرمة بن سليمان عن كريب مولى ابن عباس أن عبدالله بن عباس حدثه قال : فصلى رسول الله ﷺ ركعتين بعد العشاء ، ثم ركعتين ثم ركعتين ثم ركعتين ثم أوتر بثلاث . قال الطحاوي : فاتفق هذا الحديث وحديث ابن أبي داود على أن جميع ما صلى إحدى عشرة ركعة . اهـ

تنبيه

إن لفظة : ركعتين . في رواية مخرمة بن سليمان أربع مرات كما يدل عليه قول الطحاوي بعد إخراجها : فاتفق هذا الحديث الخ وقد سقطت تلك اللفظة مرة من بعض نسخ الطحاوي .

رابعاً : إن الرواية الثانية من متابعات صاحب الفيض أيضاً لاتعكر على دعوى الحافظ المذكورة لأن العدد فيها تسع بلا ريب لكنها رواية علي بن عبدالله بن عباس نفسه ، فلم يرتفع بها تفرده فقد أخرج الطحاوي عن علي بن معبد قال : ثنا شبابة

بن سوار قال : ثنا يونس بن أبي إسحاق عن المنهال بن عمرو عن علي بن عبدالله بن عباس عن أبيه . الحديث ، وفي آخره : حتى صلى ست ركعات وأوتر بثلاث .

تنبيهات

الأول أن لفظ صاحب الفيض : عن أبي إسحاق عن المنهال بن عمرو عن علي بن عبدالله بن عباس ولفظ الطحاوي في النسخة التي بيدي : ثنا يونس بن أبي إسحاق عن المنهال بن عمرو عن علي بن عبدالله بن عباس عن أبيه .

الثاني أنه قد وقع في نسخة الطحاوي التي عندي يونس بن إسحاق ، وإنما هو يونس بن أبي إسحاق ، وقد ذكرناه قبل على الوجه الصحيح بعد التصحيح .

الثالث أن رواية المنهال بن عمرو هذه تضعف قول الحافظ : وأظن ذلك من الراوي الخ في حق عدد الركعات ، ويضعف ظنه ذلك في حق تكرار التسوك والتوضي وقراءة الآيات ما أخرجه مسلم عن عبد بن حميد قال : نا أبو نعيم قال : نا إسماعيل بن مسلم قال : نا أبو المتوكل أن ابن عباس حدثه أنه بات عند نبي الله ﷺ ذات ليلة فقام نبي الله ﷺ من آخر الليل ، فخرج فنظر إلى السماء ثم تلا هذه الآية في آل عمران إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار حتى بلغ فقنا عذاب النار ، ثم رجع إلى البيت فتسوك وتوضأ ، ثم قام فصلى ثم اضطجع ثم قام فخرج فنظر إلى السماء فتلا هذه الآية ثم رجع فتسوك فتوضأ ثم قام فصلى . اهـ

خامساً : لو سلم أن لفظ : ثم أوتر بثلاث . في حديث ابن عباس هذا محفوظ يثبت به أن النبي ﷺ أوتر بثلاث في تلك الليلة الواحدة ، وقد أوتر بثلاث أحياناً في غيرها أيضاً ، ولا نزاع في الإيتار بثلاث ، وإنما النزاع في تعين الثلاث للإيتار وأداءها بتشهدين وتسليمة ، ولم يثبت هذان الأمران عن النبي ﷺ البتة في حديث

من الأحاديث التي يحتج بها لا في حديث الباب حديث ابن عباس ولا في غيره ، فما فيه النزاع لم يثبت رأساً ، وما ثبت لا نزاع فيه أصلاً ، فتأمل وتدبر لتنال أجراً جزلاً .

٦٣٢- قال : وعنه عند النسائي ج١ ص٢٤٩ عن أبي إسحاق عن سعيد بن جبير عن ابن عباس – رضي الله تعالى عنه – قال : كان رسول الله ﷺ يوتر بثلاث ، وهو عند الطحاوي أيضاً . اهـ (ج١ ص٢١٨) .

أقول : وليس فيه أنه قطعة من صلاته ﷺ في تلك الليلة التي باتها ابن عباس عند خالته ميمونة – رضي الله تعالى عنها .

يقول أولاً : إن الطحاوي قد صرح بكون حديث سعيد بن جبير عن ابن عباس في الإيتار بثلاث مفرداً لأنه قال بعد أن أخرج روايات مبيته عند خالته ميمونة : وقد روي عن سعيد بن جبير ويحيى بن الجزار عن ابن عباس في وتر رسول الله ﷺ مفرداً ما يدل على أنه ثلاث . اهـ

ثم لفظ حديث سعيد بن جبير هذا الذي جعله صاحب الفيض متابعة يدل على أن الإيتار بثلاث كان يتكرر مرة بعد مرة على القول بأن صيغة كان يفعل تفيد التكرار ، ووتره ﷺ ليلة مبيت ابن عباس لا تكرر فيه ، والتكرر لايستلزم دخول وتر تلك الليلة في مفاد حديث سعيد بن جبير ، فلايكون في حديث سعيد بن جبير ذكر وتر ليلة المبيت حتى يكون متابعة .

ثانياً : إن الرواة عن أبي إسحاق قد اختلفوا عليه فرواه زهير عنه موقوفاً على ابن عباس كما هو عند النسائي ، ورواه عنه مرفوعاً شريك عند الطحاوي ، وزكريا بن أبي زائدة عند النسائي . وشريك يخطئ كثيراً تغير حفظه منذ ولي القضاء بالكوفة . قاله الحافظ في التقريب .

وزكريا قال أبو حاتم : لين الحديث يدلس . وقال أبوداود : ثقة لكنه يدلس .

وقال أحمد بن حنبل : حديث زكريا وإسرائيل عن أبي إسحاق لين سمعا منه بأخرة . كذا في الميزان ، وأبو إسحاق هو عمرو بن عبدالله السبيعي بفتح (السين) المهملة وكسر (الباء) الموحدة مكثر ثقة عابد من الثالثة اختلط بآخره . كذا في التقريب ، وقد رواه زكريا عن أبي إسحاق ، وأبو إسحاق عن سعيد بن جبير معنعنين .

ثالثاً : إن إيتاره ﷺ بثلاث مراراً لاينافي إيتاره ﷺ بواحدة أو بخمس مثلاً مراراً أخرى كيف وقد ثبت ذلك عنه ﷺ قولاً وعملاً ؟

رابعاً : إن استدلال طائفة بإيتاره ﷺ بثلاث على تعين الثلاث ونفي الزائد والناقص مع كونه استدلالاً بالفعل احتجاج بمفهوم العدد ، وهو ليس بحجة عند الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - وقد قال صاحب الفيض قبل : فإن مفهوم العدد لايعتبر إجماعاً . اهـ (ج١ ص٢٠٠) وقد تقدم الكلام عليه تفصيلاً .

وأما عندنا فالمفهوم حجة لكن بشروط منها عدم معارضته لما هو أقوى منه ولم يوجد ههنا لما تقدم أن الإيتار بأقل من الثلاث وأكثر منها ثابت عنه ﷺ قولاً وعملاً .

وهذان الوجهان الأخيران الثالث والرابع ناظران إلى صنيع من استدل بإيتاره ﷺ بثلاث على تعين الثلاث وانتفاء الزائد والناقص ، وقد ذكرتهما تبعاً واستطراداً ، وسيأتي للمسألة بسط في موضعه إن شاء الله تعالى ، فتدبر وتأمل ، ولاتكن من الغافلين ، وسل التوفيق من الله رب العالمين .

٦٣٣- **قال** : وقد تحقق عندي : أن البخاري - رحمه الله تعالى - إذا يخرج لفظاً ويكون فيه ضعف عنده لايترجم عليها الخ (ج١ ص٢١٨) .

يقول : إن فيه نظراً ظاهراً لأن البخاري قد التزم إخراج الصحيح ، ولم يورد في موضوع كتابه إلا ما صح عنده بوب عليه باباً بترجمة أو بدونها أو لم يبوب عليه أصلاً ومعلوم أن مدار الصحة عند البخاري على أوصاف في الإسناد والمتن توجب

صحة الحديث عنده فإخراج المصنف لحديث أو لفظ ، وإيراده في موضوع كتابه دليل على صحة ذلك الحديث أو اللفظ عنده، فلو كان فيه ضعف عنده ما كان ليخرجه ، ففي جعل لفظ مخرجاً للبخاري في مقاصد الصحيح ، وجعله ضعيفاً عنده تناقض ، ونسبته إلى المصنف - رحمه الله تعالى - من غير دليل ولا برهان، ومن ادعى ذلك فعليه البينة والبيان .

٦٣٤- **قال** : أما المسألة في هاتين الركعتين فإنهما جائزتان عندي غير أنهما تصليان قاعداً ، وقد اتضحت لي حكمة القعود أيضاً ، وهي إبقاء آخرية الوتر ولو بوجه فإنها وإن فاتت صورة ناسب أن لاتفوت معنى أيضاً الخ (ج١ ص٢١٩) .

أقول : والقعود في الركعتين بعد الوتر لعارضة الدءوب في القيام ولحصول الثواب له ﷺ في القعود مثل القيام بخلاف من لم يكن على شاكلته .

يقول : إن صلاة ركعتين بعد الوتر قبل الفجر بقيام كانتا أو قعود تفوت آخرية الوتر صورة ومعنى ، ولاتبقيهما أصلاً ، فالصواب ما ذهب إليه الطحاوي من أنه ﷺ كان يصليهما أحياناً لبيان جواز الصلاة بعد الوتر ، فالأمر في قوله ﷺ : اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً . يحمل على الندب ، وقيل : إن صلاة ركعتين بعد الوتر من خواص النبي ﷺ .

باب الإنصات للعلماء

٦٣٥- **قال** : وقد مر أن الإنصات للاستماع ، ومعناه توجيه الحواس نحو المتكلم لما يلقي إليه منه . اهـ (ج١ ص٢١٩) .

يقول : وما مر هو أن الإنصات صموت والاستماع يقتصران على الجهرية فإن الإنصات مقدمة للاستماع ، ومعناه التهيؤ للاستماع . اهـ (ج١ ص٣٤) وقد قدمنا ما فيه فراجعه .

٦٣٦- **قال** : قوله : (رقاب بعض) مفعول مطلق أو حال للتشبيه . اهـ (ج١ ص٢١٩) .

يقول : إن قوله ﷺ : رقاب بعض . مفعول به ليضرب ، وقد ذكر العيني في ارتباط جملة : يضرب بعضكم رقاب بعض . بما قبلها أوجهاً منها ما يتعلق بيضرب مرفوعاً ، ومنها ما يتعلق به مجزوماً ، ونحن نقتصر على نقل النوع الأول فاستمع لما نقول :

قال في العمدة : قوله : يضرب برفع الباء وهو الصواب ، وهو الرواية التي رواها المتقدمون والمتأخرون ، وفيه وجوه أحدها أن يكون صفة للكفار أي لاترجعوا بعدي كفاراً متصفين بهذه الصفة القبيحة يعني ضرب بعضكم رقاب بعض .

والثاني أنْ يكون حالاً من ضمير لاترجعوا أي لاترجعوا بعدي كفاراً حال ضرب بعضكم رقاب بعض .

والثالث أن يكون جملة استينافية كأنه قيل : كيف يكون الرجوع كفاراً ؟ فقال : يضرب بعضكم رقاب بعض . اهـ

باب ما يستحب للعالم إذا سئل الخ

٦٣٧- **قال** : وقد مر أن الاختلاف فيه إنما كان لأن هذه القصة لم تكن في التوراة لأنها عرضت في التيه ، وكانت التوراة نزلت قبل ذلك . اهـ (ج١ ص٢١٩) .

اقول : والتوراة الموجودة ليست عبارة عما نزل قبل التيه ، بل هي عبارة عندهم عما جمع في تاريخ موسى عليه السلام في العهد القديم من قصة آدم إلى وفاة موسى عليه الصلاة والسلام .

يقول : إن التوراة التي أنزلها الله - تبارك وتعالى - على موسى عليه الصلاة والسلام إنما أنزلها عليه بعد مجاوزة بني إسرائيل البحر وغرق فرعون وآله كما يظهر

ذلك من سورة الأعراف وغيرها .

٦٣٨- **قال** : **قوله** : (نصباً) وإنما ألقي عليه النصب تكويناً مع الأمر بالانطلاق تشريعاً ، فكان مأموراً بالانطلاق ، ومع ذلك يلقى عليه النصب من جهة التكوين الخ (ج١ ص٢٢٠) .

أقول : والتكوين والتشريع لا معنى لهما في النصب .

يقول : إن عبارة صاحب الفيض صريحة في أن النصب كان تكويناً ، والانطلاق كان تشريعاً ، وأنت تعلم أن النصب ليس من أجزاء الانطلاق ولا من لوازمه ، فمورد التكوين غير مورد التشريع .

ولك أن تقول : إنَ الانطلاق من لوازم النصب الذي يحصل بالانطلاق . لكن فيه أن اللازم والملزوم قد يتخالفان في الحكم ، وهذا على طريقة صاحب الفيض ، وإلا فقد علمت أن شيخنا - حفظه الله تعالى - قال : والتكوين والتشريع الخ .

٦٣٩- **قال** : **قوله** : (مسجى) وفي طريقه على متن البحر مضطجعاً . اهـ (ج١ ص٢٢٠) .

يقول : إن البخاري - رحمه الله تعالى - أخرج هذا الحديث في ثلاثة عشر موضعاً من صحيحه، وليس في طريق من طرقه : على متن البحر مضطجعاً. ولا : وفي طريقه على متن الخ نعم في باب فلما بلغا مجمع بينهما الخ من كتاب التفسير : فرجعا فوجدا خضراً قال لي عثمان بن أبي سليمان : على طنفسة خضراء على كبد البحر . قال سعيد بن جبير : مسجى بثوبه قد جعل طرفه تحت رجليه وطرفه تحت رأسه . اهـ وقال الحافظ : وفي رواية مسلم : مسجى ثوباً مستلقياً على القفا . ولعبد بن حميد من طريق أبي العالية : فوجده نائماً في جزيرة من جزائر البحر ملتفاً بكساء . اهـ

والأظهر أن صاحب الفيض أراد المعنى دون اللفظ ، فإن حق العبارة في مثل

هذا الموضع لو أريد اللفظ : وفي بعض طرقه أو في طريق له ، أو في طريق من طرقه : على متن البحر مضطجعاً . وأنت تعلم أن المعنى أيضاً لابد له من مستند ، ولم يذكره صاحب الفيض .

٦٤٠- **قال** : قوله : (فجاءت عصفورة) وهو أيضاً تكوين ليضرب له مثلاً الخ (ج١ ص٢٢٠) .

يقول : لفظ البخاري ههنا : فجاء عصفور . وفي كون مجيئه وأخذه شيئاً من ماء البحر بمنقاره تكويناً نظر ظاهر .

٦٤١- **قال** : قوله : (أقل :) كلمة لك لمزيد التاكيد . قال الزمخشري : وكنت في سفر، فقلت لأعرابي : وهذا الشغدف ؟ فقال : نعم هذا الشغنداف . كما يقال في الهندية : (روتي بك كئى ؟ جواب ديا جائى كه روتى بلكه روت !) . اهـ (ج١ ص٢٢٠) .

يقول : والمناسب أن يقال : قوله : (ألم أقل لك) كلمة لك الخ وفي سياق حديث الباب هنا بعد قوله : قال : ألم أقل لك الخ : قال ابن عيينة : هذا أوكد . وقال صاحب الكشاف : فإن قلت : ما معنى زيادة لك ؟ قلت : زيادة المكافحة بالعتاب على رفض الوصية، والوسم بقلة الصبر عند الكرة الثانية . وقال صاحب روح المعانى أيضاً نحواً من هذا ، ثم نقل كلام الزمخشري ، وما يقال في الهندية لايناسب هذا المقام كما يظهر بأد تأمل .

وقد قدمنا نص لفظ الزمخشري مرة وها نحن ناقلوه لك مرة أخرى لتعلم ما في نقل صاحب الفيض فاستمع أيها القارئ الكريم أنه قال في تفسيره : ومما طن على أذنى من ملح العرب أنهم يسمون مركباً من مراكبهم بالشقدف ، وهو مركب خفيف ليس في ثقل محامل العراق ، فقلت في طريق الطائف لرجل منهم : ما اسم هذا المحمل ؟ أردت المحمل العراقي ، فقال : أليس ذاك اسمه الشقدف ؟

قلت : بلى . فقال : هذا اسمه الشقنداف . فزاد في بناء الاسم لزيادة المسمى . اهـ وههنا فرق فإن زيادة النون والألف في الشقنداف في بناء الاسم وصيغته ، وزيادة (لك) ليست من هذا الباب .

باب من سأل وهو قائم عالماً جالساً

٦٤٢- **قال** : أي أن السائل قائم والمسئول عنه جالس ، فهذا مجلس سطحي ليس فيه اهتمام بالفقه ، فهل يجوز السؤال في مثل هذا الحال ؟ أو يقال : إنه كان عنده حديث في هذا المضمون ، فأراد أن لايتركه خالياً عن الترجمة الخ (ج١ ص٢٢١) .

يقول : إن هذا الشرح المشتمل على التردد أو الترديد لا يناسب أغراض البخاري في صحيحه وتراجمه ، ولاسيما شطره الأول . قال الحافظ : والمراد أن العالم الجالس إذا سأله شخص قائم لايعد من باب من أحب أن يتمثل له الرجال قياماً . بل هذا جائز بشرط الأمن من الإعجاب . قاله ابن المنير . اهـ

وهذا هو الذي جعله العيني مقصود البخاري من هذا الباب ، ولا ريب أن ما أشار إليه المصنف ههنا نكتة من الفقه دقيقة هامة ربما يغفل عن استنباطها من مظانها كثير من المتفقهين المتعمقين . ثم ههنا نكتة أخرى وهي أن سؤال الرجل القائم عن العالم الجالس ليس بإساءة للأدب ، ولا إهانة للعالم الأرب .

٦٤٣- **قال** : قوله : (فإن أحدنا) والفاء ليست للتعليل على طريق المعقولين بل لمجرد التناسب الخ (ج١ ص٢٢١) .

يقول : قال العيني : الفاء للتفصيل . اهـ وقد صرح كثير من أهل الأصول أن لفظ فإن قد يأتي للتعليل ، ولا بعد في جعله ههنا للتعليل ، والمقصود أن السؤال لأجل كون القتال أنواعاً عديدة ، وعدم امتياز القتال في سبيل الله عنها عندي ، ولا

ريب أن جعله هنا للتعليل أحسن منه للتفصيل أو لمجرد التناسب .

باب قول الله تعالى : وما أوتيتم من العلم الخ

٦٤٤- **قال** : وادعى الحافظ ابن القيم - رحمه الله تعالى - أن المراد منه في تلك الآية هو المعنى الأول ، وأما المعنى الثاني فلم يذكر في القرآن إلا بلفظ النفس - إلى قوله : وإطلاقه على المدبر للبدن ثبت في الأحاديث . اهـ(ج١ ص٢٢٢) .

أقول : قوله : ولم يستعمل هذا اللفظ الخ يرد عليه قوله تعالى : ونفخت فيه من روحي .

يقول أولاً : إن كلام صاحب الفيض هذا ظاهر في أنه سلم أن لفظ الروح بمعنى روح البدن لم يرد في القرآن ، وأنه لم يتيقن بأن المراد بالروح في الآية هو روح البدن .

ثانياً : إن الله تعالى قد استعمل الروح بمعنى روح البدن في مواضع من كتابه فمنها قوله تعالى في سورة الحجر : فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين . ومنها قوله سبحانه في سورة ص : فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين . وإلى هاتين الآيتين أشار شيخنا - حفظه الله تعالى - في قوله : يرد عليه قوله تعالى : ونفخت فيه من روحي .

ومنها قوله عز وجل في سورة الم تنزيل السجدة : ثم سواه ،نفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون .

ومنها قوله عزوجل في سورة الأنبياء : والتي أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا وجعلناها وابنها آية للعالمين .

ومنها قوله - عز اسمه - في سورة التحريم : ومريم ابنت عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا وصدقت بكلمات ربها وكتبه وكانت من القانتين .

ومنها قوله - جل شانه - في سورة النساء : إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه . الآية .

فإن قيل : إن لفظ الروح في بعض هذه الآيات قد أطلق على الروح والجسد معاً . قلت : إن إطلاق الروح على الروح والجسد معاً نحوٍ من أنحاء إطلاق الروح على روح البدن ، فتأمل ولاتغفلن .

ثالثاً : إن الناس قد اختلفوا في المراد بالروح المسؤل عنه في هذه الآية على تسعة أقوال ذكرها الحافظ في كتاب التفسير من الفتح أرجحها أن المراد به روح الإنسان وقال فيه : وقال القرطبي : الراجح أنهم سألوه عن روح الإنسان لأن اليهود لاتعترف بأن عيسى روح الله ، ولاتجهل أن جبريل ملك وأن الملائكة أرواح . وقال الإمام فخر الدين الرازي : المختار أنهم سألوه عن الروح الذي هو سبب الحياة . اهـ

ووجه القرطبي مبني على أن السائلين هم اليهود ، وأن السئوال إنما يكون عما يعترف به السائل أو يجهله ، والأمر الأول مختلف فيه ، وهذا الحصر كما ترى .

وقال الحافظ بعد نقل قول ابن القيم : وأما أرواح بني آدم فلم يقع تسميتها في القرآن إلا نفساً . ما نصه بلفظه : كذا قال ولا دلالة في ذلك لما رجحه ، بل الراجح الأول - أي أن المراد بالروح الذي سئل عنه في الآية روح الإنسان - فقد أخرج الطبري من طريق العوفي عن ابن عباس في هذه القصة أنهم قالوا عن الروح : وكيف يعذب الروح الذي في الجسد ، وإنما الروح من الله ؟ فنزلت هذه الآية . اهـ وأنت تعلم أن العوفي هو هو .

٦٤٥- قال : وإطلاقه على المدبر للبدن ثبت في الأحاديث روى الحافظ عن ابن عباس- رضي الله تعالى عنه - أن الروح مخلوق من مخلوقات الله تعالى الخ ونقله السهيلي في الروض وجعله موقوفاً- إلى قوله : كالملائكة والإنسان . اهـ(ج١ص٢٢٢)

أقول : والمراد من الروح في كلام السهيلي غير روح الإنسان ، بل مخلوق غير الإنسان والجن والملائكة كما ذكر الله تعالى : يوم يقوم الروح والملائكة . والمراد من الروح في هذه الآية عند بعض العلماء ما ذكره السهيلي . قال ابن كثير : قال السهيلي : وقيل المراد بذلك طائفة من الملائكة على صور بني آدم . وقيل : طائفة يرون الملائكة ولاتراهم ، فهم للملائكة كالملائكة لبني آدم .

يقول أولاً : قد ذكرنا الآيات التي أطلق فيها لفظ الروح على روح البدن ، فإطلاقه على المدبر للبدن لم يثبت في الحديث فقط ، بل قد ثبت في القرآن والحديث جميعاً .

ثانياً : إن قوله : روى الحافظ عن ابن عباس الخ يشعر بالنظر إلى السباق واللحاق أن ما نقل الحافظ عن ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - مرفوع ، والأمر ليس كذلك ، فقد قال الحافظ في التفسير : وقد روى ابن إسحاق في تفسيره بإسناد صحيح عن ابن عباس قال : الروح من الله ، وخلق من خلق الله ، وصور كبني آدم لاينزل ملك إلا ومعه واحد من الروح . وثبت عن ابن عباس أنه كان لايفسر الروح أي لايعين المراد به في الآية . اهـ

ثالثاً : إن ما جعله صاحب الفيض قولاً للسهيلي ليس قولاً له ، وإنما هو قول لغيره حكاه السهيلي في كتابه كما يظهر ذلك مما نقله ابن كثير عن السهيلي ، وقال الحافظ ابن كثير أيضاً : وعول السهيلي على أن المراد بقوله : قل الروح من أمر ربي . أي من شرعه أي فادخلوا فيه ، وقد علمتم ذلك لأنه لا سبيل إلى معرفة هذا من طبع ولا فلسفة وإنما ينال من جهة الشرع ، وفي هذا المسلك الذي طرقه وسلكه نظر . اهـ

باب ترك بعض الاختيار الخ

٦٤٦- **قال** : قوله : (الاختيارات) أي الجائزات ، وكان النبي ﷺ أراد أن يرد بناء البيت إلى بناء الإبراهيمي الخ (ج١ ص٢٢٣) .

يقول اولاً : إن لفظ المصنف في هذا الباب : الاختيار . دون الاختيارات .

ثانياً : إن تفسير الاختيار بالجائز ليس بذاك .

ثالثاً : إن العبارة الصحيحة : إلى البناء الإبراهيمي ، أو إلى بناء إبراهيم ، أو إلى بناء إبراهيمي إلا أن يقال : كان الأصل : إلى بناءه الإبراهيمي . فسقط الضمير من البين ، أو يقال : إن هذا التركيب من باب إضافة الموصوف إلى صفته ، وقد منعها بعض النحاة وقال : لايضاف موصوف إلى صفته . ومثل جانب الغربي عنده مأول ، والحق أن الموصوف قد يضاف إلى صفته كما أن الصفة قد تضاف إلى موصوفها .

باب من خص بالعلم قوماً دون قوم الخ

٦٤٧- **قال** : فكان الباب الأول في الفرق بين الفطن الذكي والبليد الغبي ، وهذا الباب في الفرق بين الشريف والوضيع . اهـ (ج١ ص٢٢٣) .

اقول : وهذا مبني على أن دون بمعنى الأدنى أي الأقرب ، والصحيح أن دون ههنا بمعنى غير أي خص بالعلم قوماً غير قوم أي بعضاً غير بعض ، والفرق بين الباب الأول وهذا الباب الثاني أن الأول في الأفعال ، والثاني في الأقوال أو أعم كما قال الحافظ .

٦٤٨- **قال** : قوله : (إلا حرمه الله) واستشكله الناس فإن ظاهره يدل على أنه لا حاجة للنجاة إلى سائر الفرائض - إلى قوله : وهو أنصاري ولايمكن عدم نزول

حكم إلى ورودهم في المدينة - زادها الله شرفاً - . اهـ (ج١ ص٢٢٣-٢٢٤) .

أقول : لعل مرادهم من حمل الحديث على زمان قبل نزول الأحكام أن الحديث مؤداه ينطبق على زمان قبل نزول الأحكام ، وقد يوجد الآن بعد نزول الأحكام صورته نادراً كأن يسلم أحد ولم يأت عليه وقت صلاة حتى مات فهو المراد بهذا الحديث .

يقول أولاً : إن قول النبي ﷺ في حديث الباب : صدقاً من قلبه . وقوله ﷺ في حديث عتبان الذي نقله صاحب الفيض : يبتغي بذلك وجه الله . يقطعان الإشكال من أصله ضرورة أن من لايأتي بالأركان والفرائض ولايجتنب المحارم والنواقض مع قدرته على الإتيان والاجتناب المذكورين لاتكون شهادته أن لا إله إلا الله الخ صدقاً من قلبه ، ولا قوله : لا إله الله ابتغاء لوجه الله تعالى ويقتضي هذا أيضاً قول من قال بالتلازم بين الإيمان والإسلام واتحادهما .

فإن قلت : إن بعض أهل الإيمان قد يقترف ذنباً من الذنوب ، ومع ذلك يكون هو من أهل الإيمان والصدق والابتغاء . قلت : إن المراد الإتيان بالأركان للإسلام والإيمان والاجتناب عن النواقض لهما ، فمن لم يأت بأركان الإسلام والإيمان ، ولم يجتنب نواقضهما فليس من أهل الصدق والابتغاء ، وقد تقدمت هذه المسألة تفصيلاً ، فالمراد بقولي : والفرائض . هي الأركان وبقولي : والمحارم . هي النواقض .

ثانياً : إن لفظ الزهري عند مسلم : فمن استطاع أن لايغتر فلايغتر . لا ما ذكره صاحب الفيض . أشار إليه شيخنا - حفظه الله تعالى -

٦٤٩- **قال** : وبعضهم قسم النار أي نار الكفار ونار عصاة المؤمنين وحملوها على الأول . أقول : وتقسيم النار وإن كان صحيحاً في نفسه لكنه لايصلح شرحاً للحديث وقد صح في الأحاديث اختلاف أنواع العذاب . اهـ (ج١ ص٢٢٤) .

يقول : إن المراد من تقسيم النار تقسيمها إلى دركات ، لا تعدد النار كما سبق إلى بعض الأوهام ، وانقسام النار إلى الدركات قد ثبت بالقرآن أيضاً قال الله تعالى: إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار . وقال تعالى : إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم . وقال تعالى : فاطلع فرآه في سواء الجحيم . فقد ثبت اختلاف أنواع العذاب بالقرآن أيضا وقد قال تعالى : فإني أعذبه عذاباً لاأعذبه أحداً من العالمين . وغير ذلك من الآيات الكريمة .

٦٥٠- **قال المحشي** : ومما يدل على ذلك ما رواه مسلم في باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار ص١٠٤ ج١ عن أبي سعيد قال : قال رسول الله ﷺ : أما أهل النار الذين هم أهلها - إلى قول المحشي : ففيه دليل على تعدد النارين . اهـ (ج١ ص٢٢٤) .

يقول أولاً : ليس في حديث أبي سعيد ، ولا في حديث أبي هريرة - رضي الله عنهما - ما يدل على تعدد النار وتقسيمها ، نعم هما يدلان على تقسيم الذين يدخلون النار إلى قسمين قسم يخلدون فيها وقسم يخرجون منها .

ثانياً : إن قوله : والوجه الثاني ما حكاه عن قاضي عياض أنه ليس بموت حقيقي الخ فيه أن النووي قال : وحكى القاضي عياض - رحمه الله تعالى - فيه وجهين أحدهما أنها إماتة حقيقية والثاني ليس بموت حقيقي الخ فمفاد عبارة النووي أن القاضي عياضاً حكى الوجه الثاني كالوجه الأول ، وزاد احتمالا آخر في الوجه الثاني ، ومفاد عبادة المحشي أن الوجه الثاني للقاضي عياض نفسه ، ولم يأت هذا الفرق إلا من قبل الاختصار .

ثالثاً : إن قوله : فبثوا على النار الجنة الخ خطأ مطبعي ، والصواب : فبثوا على أنهار الجنة الخ وهذا قد أشار إليه شيخنا - حفظه الله تعالى -

٦٥١- **قال** : والصواب عندي أن الائتمار بالطاعات والانتهاء عن المعاصي

مراعي ههنا أيضاً وإن حذف ذكره من العبادة الخ (ج١ ص٢٢٤) .

أقول : والأعمال مرادة ، وإنما حذفت لبيانها في باقي الأحاديث .

٦٥٢- **قال** : والجواب الآخر : إن الشارع ذكر الخواص على طريق (التذكرة) دون (القرابادين) والتذكرة في مصطلح الطب الخ (ج١ ص٢٢٥) .

أقول : وهذا الجواب مثل الجواب الأول لأن مخالفة المزاج الحادث للمركب لاتكون إلا بإضافة غيره من الأعمال ، وهذا هو الحاصل في الجواب الأول .

٦٥٣- **قال** : وبمثله ينحل حديث الكفارات فإن الصلاة إلى الصلاة مثلاً لما صارت كفارة ولم يبق له ذنب فما ذا تصنع المكفرات الأخر ؟ وحله : أن مجموع المكفرات دخيلة في مجموع المعاصي الخ (ج١ ص٢٢٦) .

أقول : والتكفير لايقتضي وجود السيئات بالفعل لأن معناه أن العمل الفلاني يكفر السيئات لو وجدت .

يقول : لا معنى لقوله : إن مجموع المكفرات الخ بعد تسليمه أن أفراد المكفرات يذهبن السيئات ، والحل الصحيح ما يستفاد من حديث رواه مسلم في صحيحه عن حمران مولى عثمان قال : أتيت عثمان بن عفان بوضوء ، فتوضأ ثم قال : إن ناساً يتحدثون عن رسول الله ﷺ بأحاديث لا أدري ما هي ؟ إلا أني رأيت رسول الله ﷺ توضأ مثل وضوئى هذا ثم قال : من توضأ هكذا غفر له ما تقدم من ذنبه وكانت صلاته ومشيه إلى المسجد نافلة . اهـ

وقال النووي : وقد يقال : إذا كفر الوضوء فماذا تكفر الصلاة ؟ وإذا كفرت الصلاة فماذا تكفر الجمعات ورمضان ؟ وكذلك صوم يوم عرفة كفارة سنتين ويوم عاشوراء كفارة سنة ، وإذا وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه .

والجواب ما أجاب به العلماء أن كل واحد من هذه المذكورات صالح للتكفير فإن وجد ما يكفره من الصغائر كفره ، وإن لم يصادف صغيرة ولا كبيرة كتبت به

حسنات ورفعت به درجات ، وإن صادف كبيرة أو كبائر ولم يصادف صغيرة رجونا أن يخفف من الكبائر . اهـ

٦٥٤- **قال** : قوله من كان آخر كلامه وليس المراد من الكلمة ههنا ما كانت على طريق العقيدة ، بل هي عمل من الأعمال الصالحة الخ (ج١ ص٢٢٦) .

يقول : ليس في حديث الباب لفظ : من كان آخر كلامه . وإنما لفظه هنا : ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صدقاً من قلبه إلا حرمه الله على النار . اهـ

٦٥٥- **قال** : والدليل على أن المراد من الاتكال هو الاتكال عن الفضائل ، وأنه في طلب الدرجات ما رواه الترمذي ص٧٦ ج٢ عن معاذ بن جبل في هذا الحديث (إن رسول الله ﷺ قال : من صام رمضان وصلى الصلاة الخ (ج١ ص٢٢٦) .

يقول : إن صاحب الفيض ذهب إلى أن المراد بالاتكال في حديث الباب هو الاتكال على شهادة أن لا إله إلا الله الخ وأداء الفرائض ، والانتكال عن الفضائل والفواضل والنوافل وذكر لإثبات مطلوبه هذا ثلاثة أحاديث .

الأول حديث معاذ بن جبل أن رسول الله ﷺ قال : من صام رمضان وصلى الصلاة ، وحج البيت . الحديث . قال الترمذي بعد أن أخرجه عن قتيبة وأحمد بن عبدة الضبي قالا : نا عبدالعزيز بن محمد عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن معاذ بن جبل : هكذا روى هذا الحديث عن هشام بن سعد عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن معاذ بن جبل ، وهذا عندي أصح من حديث همام عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن عبادة بن الصامت ، وعطاء لم يدرك معاذ بن جبل ، ومعاذ قديم الموت مات في خلافة عمر . اهـ

وقال المباركفوري شارح الترمذي : وأخرجه البخاري من طريق هلال بن علي عن عطاء بن يسار عن أبي هريرة قال الحافظ في الفتح : رواه زيد بن أسلم عن عطاء

بن يسار ، فاختلف عليه ، فقال هشام بن سعد وحفص بن ميسرة والدراوردي : عنه عن عطاء عن معاذ بن جبل . أخرجه الترمذي وابن ماجه ، وقال همام عن زيد بن أسلم عن عطاء عن عبادة بن الصامت . أخرجه الترمذي والحاكم ، ورجح رواية الدراوردي ومن تابعه على رواية همام ، ولم يتعرض لرواية هلال مع أن بين عطاء بن يسار ومعاذ انقطاعاً . انتهى ، ثم في قوله : في هذا الحديث. نظر يظهر بالتأمل فيما ذكرنا .

الثاني حديث معاذ عند الترمذي في كتاب الإيمان باب ما جاء في حرمة الصلاة قال صاحب الفيض بعد أن ذكر طرفاً من حديث معاذ هذا : ففيه أيضاً ذكر الفرائض بتمامها . وأنت تعلم أن ذكر الفرائض بتمامها في حديث معاذ هذا لايدل على أن المراد بالاتكال في حديث الباب ما ذكره .

الثالث حديث أبي هريرة عند البخاري في كتاب الجهاد باب درجات المجاهدين في سبيل الله ، وهو حديث معاذ الأول الذي تقدم الإشارة إليه في كلام المحدث المباركفوري ولايثبت به المطلوب كما يظهر من سياق ذلك الحديث ، فتدبر . ثم في قوله : لكن المضمون واحد . نظر لايخفى على من أمعن في ألفاظ الحديثين حديث أبي هريرة وحديث الباب ، فتفكر يا واحداً من أولي الألباب .

باب الحياء في العلم وقال مجاهد الخ

٦٥٦- **قال** : لما ورد الحديث في الطرفين فحديث ابن عمر - رضي الله عنه - يدل على حسنه ، وحديث عائشة - رضي الله تعالى عنها - على قبحه قسمه على الحالات الخ (ج١ ص٢٢٧) .

يقول أولاً : إن أراد بحديث عائشة - رضي الله عنها - الحديث الذي بعد الباب وترجمته وهو الظاهر ففيه أن ذلك الحديث ليس لعائشة ، وإنما هو لأم سلمة -

رضي الله تعالى عنهما -

ثانياً : إن ما قاله الحافظ ههنا هو الأليق بالمقام ، وهاك نصه مقتصراً : وقد تقدم أن الحياء من الإيمان وهو الشرعي ، وهو محمود ، وما يقع سبباً لترك أمر شرعي فهو مذموم ، وليس بحياء شرعي . اهـ

٦٥٧- **قال** : قوله : بم يشبهها ؟ وفسروا العلو تارة بالغلبة الخ (ج١ ص٢٢٨) .

يقول : ليس في حديث الباب ذكر العلو حتى يحتاج إلى تفسيره هنا ، وفيه بحث .

باب من استحيى فأمر غيره بالسؤال

٦٥٨- **قال** : قوله : (فأمرت المقداد) أي للسؤال في حق نفسه ، وسأل هو أيضاً لكنه على طريق الفرض بدون التعرض إلى الواقعة لمن هي فلا تناقض . اهـ (ج١ ص٢٢٨) .

يقول : إن الاستحياء من تولى السؤال بنفسه لمكان ابنته ﷺ فاطمة- رضي الله عنها - يتناول صورتي السؤال المذكورتين في كلام صاحب الفيض وإنما نسب السؤال إلى نفسه لكونه سبباً آمراً كما صرح به كثير من أهل العلم .

٦٥٩- **قال** : وفي بعضها غسل الأنثيين أيضاً وفي بعضها غسل المرفقين الخ (ج١ ص٢٢٨) .

أقول : كذا في الفيض غسل المرفقين ، والصواب : غسل المرافغ .

٦٦٠- **قال** : واعلم أن فهم الحديث والاطلاع على أغراض الشارع مما لايتيسر إلا بعد علم الفقه لأنه لايمكن شرحه بمجرد اللغة - إلى قوله : واختاره المختارون خف عليك أن تختار واحداً من هذه الوجوه . اهـ (ج١ ص٢٢٩) .

أقول : وينبغي أن لايقتصر على فقه إمام واحد ، بل يجمع فقه الأئمة ، ويختار ما هو الأقرب إلى السنة .

يقول : إن كان المراد بعلم الفقه المدون في الكتب لزم أن لايكون فهم القرآن والحديث ، والاطلاع على أغراض الله ورسوله ﷺ متيسرين قبل عهد التدوين واللازم كما ترى ، فإن ذينك الأمرين كانا متيسرين قبل عهد التدوين أيضاً ، وقد قال الله تعالى : ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر . وقال النبي ﷺ : إن الدين يسر . فما يكون مبلغ يسره إذا لم يتيسر فهمه ؟

ثم قد يكون أن الرجل إذا درس الفقه وأصوله وكتبهما أولاً وأتقن اصطلاحات العلماء ثم رجع إلى الكتاب والسنة فقد يقع في عدم فهمهما بأن يحمل ألفاظ القرآن والحديث على المصطلحات الفنية ، ومعلوم أن كثيراً من تلك المصطلحات لم تراع في الكتاب والسنة .

٦٦١- **قال المحشي** : وعن الإمام الشافعي - رضي الله عنه - : جميع ما تقوله الأئمة شرح للسنة ، وجميع السنة شرح للقرآن . اهـ(ج١ ص٢٢٩) .

يقول : لم أقف على إسناد قول الشافعي - رحمه الله تعالى - هذا ، ولم يذكره المحشي ، ولا أحاله على كتاب ، وأما صنيعه في الأم والرسالة وغيرهما فيمج أن يكون جميع ما تقوله الأئمة شرحاً للسنة .

ومن أبدع البديع أن يعتقد مثل الشافعي - رحمه الله تعالى - أن جميع أقوال مالك وأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وليث وأضرابهم شرح للسنة ، ثم يخالف بعضها هو نفسه ويردها رداً شديداً عالماً بأن جميعها شرح للسنة وجميع السنة الخ .

وأنت خبير بأن القول بأن كل مسكر ليس بحرام من جميع ما تقوله الأئمة قال القدوري وغيره : الأشربة المحرمة أربعة . وقال صاحب الهداية : وأبو يوسف رجع إلى قول أبي حنيفة فلم يحرم كل مسكر . فنسأل أن أي حديث وسنة يشرحه هذا القول ؟ وهل الشافعي يقول بأن هذا القول شرح للسنة ؟ والإجابة نفوضها إليك فأنصف واعدل ، وعن الصراط السوي لاتعدل .

باب ذكر العلم والفتيا في المسجد

٦٦٢- **قال** : والقضاء أيضاً يجوز عندنا دون الشافعي - رحمه الله تعالى - لأنه ذكر، وإقامة الحد لايجوز لأنه من المعاملات ، ويجوز تعليم الأطفال إذا لم يأخذ عليه أجراً . اهـ (ج١ ص٢٣٠) .

يقول أولاً : إن القضاء في المسجد قد ثبت عن النبي ﷺ ، وأما كون القضاء ذكراً وغير داخل في المعاملات ففيه نظر ظاهر ، وتأمل حال عقد البيع والنكاح وحال القضاء هل تجد بينهما فرقاً بأن يكون الثاني ذكراً دون الأول ، وأن يجوز الثاني في المسجد لكونه ذكراً وغير داخل في المعاملات ، ولايجوز الأول لكونه داخلاً في المعاملات وغير ذكر ؟ والحق أن جعل الذكر مداراً للحكم وجوداً وعدماً لايصح أما ترى أن كلامه يشعر بأن تعليم الأطفال في المسجد بالأجرة لايجوز عنده، ولا ريب في أن التعليم ذكر، ولاسيما تعليم القرآن المجيد ، والفقه الطيب ، والحديث الشريف، والتفسير السديد، والتجويد العجيب ، وعلم القراءة الحبيب

ثانياً : إن مفهوم كلامه أن تعليم الأطفال بالأجرة في المسجد لايجوز وقال المحشي بعد أن ذكر مذاكرة الإمام أبي حنيفة مع أصحابه في المسجد برفع الصوت : وظاهره أن الإمام أجازه، وفي النظم لابن وهبان :

لا ويفسق معتاد المرور بجامع * ومن علم الأطفال فيه ويؤزر

وظاهره أن تعليم الأطفال في المسجد فسوق ، ثم رأيت شرحه لابن شحنة أن المراد منه التعليم بالأجرة . اهـ (ج١ ص٢٣٠) .

هذا ونحن نرى كثيراً من الحنفية يعلمون أطفالهم القرآن في المسجد ويأخذون عليه أجرة، فيخالفون ذلك المذهب من وجهين الأول أخذ الأجرة على تعليم القرآن وهو لايجوز في قول من قلدوه ، والثاني تعليم الأطفال بالأجرة في المسجد ،

رقس على هذا إمامتهم بالأجرة وخطابتهم بها في المساجد .

٦٦٣- **قال** : قوله : (يهل من ذي الحليفة) وفي المؤطا لمحمد أن المدني لو مر على ذي الحليفة وأحرم من الجحفة لايكون جناية فدل على أنه الخ (ج١ ص٢٣٠) .

يقول أولاً : إن لفظ حديث الباب المذكور هنا في الكتاب : يهل أهل المدينة من ذي الحليفة .

ثانياً : إن محمداً قال في المؤطا : وقد رخص لأهل المدينة أن يحرموا من الجحفة لأنها وقت من المواقيت بلغنا عن النبي ﷺ أنه قال : من أحب منكم أن يستمتع بثيابه إلى الجحفة فليفعل . أخبرنا بذلك أبو يوسف عن إسحاق بن راشد عن محمد بن علي عن النبي ﷺ . اهـ

وفيه إسحاق بن راشد وثقه ابن معين وقال النسائي : لا بأس به . وقال ابن خزيمة : لايحتج بحديثه . ثم فيه انقطاع بين أبي جعفر محمد الباقر وبين النبي ﷺ .

٦٦٤- **قال** : قوله : (ذات عرق) قال الشافعية إنها وقتها الفاروق الأعظم - رضي الله تعالى عنه - وقلنا : بل وقتها النبي ﷺ من قبل غير أنه اشتهر في زمن عمر - رضي الله عنه - لأنه ظهرت الفتوح الخ (ج١ ص٢٣٠) .

يقول أولاً : إن لفظ (ذات عرق) ليس في حديث الباب عند المصنف .

ثانياً : إن الحافظ قد نقل ما يدل على أن ميقات ذات عرق ليس منصوصاً ثم قال : وهذا كله يدل على أن ميقات ذات عرق ليس منصوصاً ، وبه قطع الغزالي والرافعي في شرح المسند والنووي في شرح مسلم ، وكذا وقع في المدونة لمالك وصحح الحنفية والحنابلة وجمهور الشافعية والرافعي في الشرح الصغير والنووي في شرح المهذب أنه منصوص .

وقد وقع ذلك في حديث جابر عند مسلم إلا أنه مشكوك في رفعه أخرجه من طريق ابن جريج أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابراً يسأل عن المهل فقال : سمعت

أحسبه رفع إلى النبي ﷺ . فذكره ، وأخرجه أبو عوانة في مستخرجه بلفظ (فقال : سمعت أحسبه يريد النبي ﷺ) وقد أخرجه أحمد من رواية ابن لهيعة وابن ماجه من رواية إبراهيم بن يزيد كلاهما عن أبي الزبير فلم يشكا في رفعه .

ووقع في حديث عائشة ، وفي حديث الحارث بن عمرو السهمي كلاهما عند أحمد وأبي داود والنسائي ، وهذا يدل على أن للحديث أصلاً ، فلعل من قال : إنه غير منصوص . لم يبلغه أو رأى ضعف الحديث باعتبار أن كل طريق لايخلو عن مقال ، ولهذا قال ابن خزيمة : رويت في ذات عرق أخبار لايثبت شيء منها عند أهل الحديث . وقال ابن المنذر : لم نجد في ذات عرق حديثاً ثابتاً . انتهى لكن الحديث بمجموع الطرق يقوى كما ذكرنا . اهـ

فظهر من كلام الحافظ هذا أمور ثلاثة الأول أن ميقات ذات عرق منصوص والحديث فيه حسن لغيره ، وتضعيفه على الإطلاق ليس بذاك .

والثاني أن الأقلين من الشافعية ذهبوا إلى أن ميقات ذات عرق ليس بمنصوص ، وأما جمهورهم فقد ذهبوا إلى أنه منصوص ، فإن أراد صاحب الفيض بقوله : قال الشافعية الخ قال جميع الشافعية أو أكثرهم الخ فهو مردود عليه .

والثالث أن الحافظ قد يتعمد أن ينفع الحنفية كما يتضح من قوله : وهذا يدل على أن للحديث أصلاً . ومن قوله : لكن الحديث بمجموع الطرق يقوى . فمن زعم أن الحافظ لايريد أن ينفع الحنفية ولو جناح بعوضة أو نحو هذا فقد جازف .

باب من أجاب السائل بأكثر مما سأله الخ

٦٦٥- **قال** : أي لا حرج فيه ، بل من المحسنات ، وإنما تعرض في الجواب الخ (ج١ ص٢٣٠) .

يقول : إن الضمير المرفوع المستتر في قوله : تعرض . يرجع إلى النبي ﷺ ، لا إلى المصنف - رحمه الله تعالى -

كتاب الوضوء

٦٦٦- **قال** : الوضوء هو الصفاء والنور لغة ، وقد أخبرت الشريعة بوضاءة أعضاء الوضوء في المحشر . اهـ (ج١ ص٢٣١) .

يقول : قال الحافظ : وهو مشتق من الوضاءة ، وسمي بذلك لأن المصلي يتنظف به فيصير وضيئاً . اهـ وقال العيني : والوضؤ بضم الواو من الوضاءة وهو الحسن والنظافة تقول : وضؤ الرجل أي صار وضيئاً والمرأة وضيئة . اهـ وقال صاحب القاموس : الوضاءة الحسن والنظافة ، وقد وضؤ ككرم فهو وضيء . اهـ فالوضوء من الوضاءة التي هي في اللغة عبارة عن الحسن والنظافة ، وليس الحسن والنظافة عبارة عن الصفاء والنور ، فتدبر وتفكر .

٦٦٧- **قال** : قوله : (إذا قمتم إلى الصلاة) قالوا : معناه إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم محدثون . ولاأقول بالتقدير - إلى قوله : ويجوز عندي دخول الفرض والمستحب تحت لفظ واحد، وليس بمجاز الخ (ج١ ص٢٣١) .

يقول أولاً : إن أهل العلم قد اختلفوا في أن وضع لفظ الأمر لما ذا ؟ قال صاحب التنقيح والتوضيح : وعند العامة موجبه واحد إذ الاشتراك خلاف الأصل وهو الإباحة عند بعضهم إذ هي الأدنى ، والندب عند بعضهم إذ لابد من ترجيح جانب الوجود وأدناه الندب ، والوجوب عند أكثرهم لقوله تعالى : فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم . وأن يكون لهم الخيرة من أمرهم وما منعك أن لاتسجد إذ أمرتك . وإنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون . - إلى أن قال : وغيرها من النصوص) كقوله تعالى : أفعصيت أمري . وقوله تعالى : وإذا قيل لهم اركعوا لايركعون . وللعرف فإن كل من يريد طلب الفعل جزماً يطلب بهذا اللفظ . اهـ

وقد صرح كثير من الحنفية أن لفظ الأمر حقيقة في الوجوب مجاز في غيره لكن صاحب الفيض خالفهم واختار أن لفظ الأمر مشترك وقال : ثم كون الأمر للوجوب أيضاً لم يتحقق عندي ، بل هو مشترك عندي . اهـ (ج١ ص٢٣١) .

ثانياً : إن بناء ما قال صاحب الفيض على القول بعموم المشترك ، وليس متفقاً عليه فيما بين القوم، وقد ذهبت الحنفية إلى عدم جوازه قال صاحب التنقيح أيضاً : ولايستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة لأنه لم يوضع للمجموع ، ولا مجازاً لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز . اهـ

وقال صاحب التلويح : وتحرير محل النزاع أنه هل يصح أن يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه أو معانيه بأن تتعلق النسبة بكل واحد منها ، لا بالمجموع من حيث هو المجموع بأن يقال : رأيت العين . ويراد بها الباصرة والجارية وغير ذلك ، و : في الدار الجون . أي الأسود والأبيض ، و : أقرأت هند . أي حاضت وطهرت ، فقيل : يجوز . وقيل : لايجوز . وقيل : في النفي دون الإثبات . وإليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ، ولايخفى أن محل الخلاف ما إذا أمكن الجمع كما ذكرنا من الأمثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الأمر والتهديد أو الوجوب والإباحة مثلاً . اهـ

وقد ذكر صاحب الفيض في شرح حديث هرقل استدلال الشافعية بقول الراوي: صاحب إيلياء الخ على جواز الجمع بين معانى المشترك ثم رده (ج١ ص٤٢) فقد ظهر أن مذهب صاحب الفيض نفسه أيضاً نفي عموم المشترك كسائر الحنفية ، فلايصح قوله : معنى الأمر بالوضوء لمن كان محدثاً بالوجوب وإلا فعلى الاستحباب ، ويجوز عندي الخ لأنه مبني على جواز عموم المشترك ، وقائله لايقول به .

ثم هو خلاف الإجماع لأن استعمال صيغة افعل على تقدير الاشتراك في

الوجوب والندب ليس من محل الخلاف في شيء كما يظهر من عبارة التلويح إلا أن يقال : إن مذهب صاحب الفيض أن لفظ الأمر مشترك بين الوجوب والندب معنى لا لفظاً ، وانتفاء العموم في المشترك إنما هو في المشترك لفظاً ، لا في المشترك معنى .

لكن فيه أن المشترك معنى يساوق العام ، والمختار عند صاحب الفيض أن العام ظني فإنه قال في المقدمة بعد ما قسم الحنفية إلى طبقتين : فذهب الأولون إلى أنه قطعي ، والآخرون إلى أنه ظني وهو مذهب أكثر الشافعية والحنابلة وهو المختار عندي . اهـ (ج١ ص٦١) فيكون لفظ الأمر ظنياً عنده فلايثبت به الفرض .

لايقال: إن صاحب الفيض قد صرح أن العام قطعي في الدلالة وظني في المراد، فيثبت به الفرض . لأنا نقول : إن المخصوص منه البعض ظني الدلالة بالاتفاق ، وما ذلك إلا لكونه ظنياً في المراد ، لا لأن لفظه لم يوضع لمعنى العموم فتأمل ولاتغفل .

ثالثاً : إن قوله : وإذا صح إطلاق الوضوء والصلاة الخ فيه أن قياس لفظ الأمر على لفظي الوضوء والصلاة مع الفارق كما يظهر بالرجوع إلى الشرع والعرف واللغة . على أن الحقيقة اللغوية أو الشرعية لاتثبت بالقياس كما تقرر في موضعه .

رابعاً : إن قوله : والعجب من الرازي في المحصول حيث قال : إن الصلاة حقيقة في الفريضة ومجاز في النافلة . فيه أنه إن أراد أن الصلاة عنده حقيقة لغوية في الفريضة الخ فهو ظاهر البطلان ، وإن أراد أن الصلاة عنده حقيقة شرعية في الفريضة الخ ففيه أن الرازي لايقول بالحقائق الشرعية والأسماء الدينية ، بل يدخلها في المجازات اللغوية ، ويأتي عليه بدليل ، ثم يقول في محصوله مجيباً عما أورد على دليله ما نصه بلفظه :

قوله : الدليل فاسد الوضع لأنه يقتضي كون هذه الألفاظ موضوعة في المعانى

التي كانت العرب يستعملونها فيها . قلنا : هذا الدليل يقتضي كون هذه الألفاظ مستعملة في المعانى التي كانت العرب يستعملونها فيها على سبيل الحقيقة فقط أو سواء كانت حقيقة أو مجازاً ؟ الأول ممنوع والثاني مسلم .

بيانه أن العرب كما كانوا يتكلمون بالحقيقة كانوا يتكلمون بالمجاز ، ومن المجازات المشهورة تسميتهم الشيء باسم جزءه كما يقال للزنجي : أنه أسود . والدعاء أحد أجزاء هذا المجموع المسمى بالصلاة، بل هو الجزء المقصود لقوله تعالى: وأقم الصلاة لذكري . ولأن المقصود من الصلاة التضرع والخضوع ، فلا جرم لم يكن إطلاق لفظ الصلاة عليه خارجاً عن اللغة . اهـ

فقد حصحص من كلام الرازي هذا أن لفظ الصلاة عنده مجاز لغوي في المجموع المخصوص ليس بحقيقة لغوية ولا شرعية ، وقال في المحصول أيضاً : قوله هذه المسميات حدثت ، فلابد من حدوث أسماءها . قلنا : لم لايكفي فيها المجاز وهو تخصيص هذه الألفاظ المطلقة ببعض مواردها ، فإن الإيمان والصلاة والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء والإمساك ، ثم تخصصت بسبب الشرع بتصديق معين ودعاء معين وإمساك معين ، والتخصيص لايتم إلا بإدخال قيود زائدة على الأصل ، وحينئذ يكون إطلاق اسم المطلق على المقيد إطلاقاً لاسم الجزء على الكل، وأما الزكاة فإنها من المجاز الذي ينقل فيه اسم المسبب إلى السبب .اهـ وهو أيضاً يدل على أن الصلاة عند الرازي مجاز لغوي في الأركان المخصوصة أعم من أن تكون الصلاة مفروضة أو غير مفروضة ، ولايعني الرازي بقوله : معين . المفروض .

وقال في المحصول أيضاً : وأما الذي احتجوا به من أن الصلاة والصوم غير مستعملين في موضوعيهما اللغويين فمسلم ، ولكنهما مستعملان في أمور هي مجازات بالنسبة إلى تلك الموضوعات الأصلية ، وهم ما أقاموا الدلالة على

فساده . اهـ

لايقال : إن أقوال الرازي هذه الثلاثة تعارض قوله في المحصول : والمختار أن إطلاق هذه الألفاظ على هذه المعانى على سبيل المجاز من الحقائق اللغوية . لأن مفاد الأقوال الثلاثة الأولى أن إطلاق هذه الألفاظ على هذه المعانى من المجازات اللغوية ، ومفاد هذا القول أن إطلاق هذه الألفاظ على هذه المعانى من الحقائق اللغوية .

لأنا نقول : إن الإمام الرازي لم يقل : إن إطلاق هذه الألفاظ على هذه المعانى من الحقائق اللغوية . وإنما قال : إطلاق هذه الألفاظ على هذه المعانى على سبيل المجاز من الحقائق اللغوية . وبين القولين فرق كبير ، وإن لم يعتد به بعضهم في قبيل ولا دبير .

هذا وقد تبين من عبارات المحصول المذكورة أن لفظ الصلاة بالمعنى الشرعي فريضة كانت أو نافلة مجاز لغوي عند الإمام الرازي وليس بحقيقة لغوية ولا شرعية، لا في الفريضة ولا في النافلة ، والقول المعزو إلى المحصول الذي تعجب منه صاحب الفيض لم أجده فيه حتى الآن .

نعم العجب من الرازي أنه كيف اختار نفي الحقائق الشرعية والدينية بعد ما أثبت الحقائق العرفية والاصطلاحية ؟ مع أن الشرع عرف خاص أيضاً بل هو أشرف وأعلم ، واحتمال التجوز اللغوي جار في الحقائق العرفية والاصطلاحية جريانه في الحقائق الدينية والشرعية حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة ، ولزوم عدم كون الكتاب كله عربياً مشترك بين القرآن وكتاب ما عربي في اصطلاح ما حتى كتابه هذا المحصول ، فتدبر تدبر الفحول لئلاتقع في ورطة الفضول .

خامساً : إن صاحب روح المعانى من الحنفية الخاصة قال : وظاهر الآية يوجب الوضوء على كل قائم إلى الصلاة وإن لم يكن محدثاً نظراً إلى عموم (الذين آمنوا)

من غير اختصاص بالمحدثين وإن لم يكن في الكلام دلالة على تكرار الفعل ، وإنما ذلك من خارج على الصحيح لكن الإجماع على خلاف ذلك .

وقد أخرج مسلم وغيره أنه ﷺ صلى الخمس بوضوء واحد يوم الفتح ، فقال عمر - رضي الله تعالى عنه - : صنعت شيئاً لم تكن تصنعه . فقال - عليه السلام - : عمداً فعلته يا عمر . يعني بياناً للجواز .

فاستحسن الجمهور كون الآية مقيدة ، والمعنى (إذا قمتم إلى الصلاة) محدثين بقرينة دلالة الحال ، ولأنه اشترط الحدث في البدل وهو التيمم ، فلو لم يكن له مدخل في الوضوء مع المدخلية في التيمم لم يكن البدل بدلاً ، وقوله تعالى : (فلم تجدوا ماءاً) صريح في البدلية .

وبعض المتأخرين أن في الكلام شرطاً مقدراً أي (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا) الخ إن كنتم محدثين لأنه يلائمه كل الملاءمة عطف (وإن كنتم جنباً فاطهروا) عليه . وقيل : الأمر للندب ، ويعلم الوجوب للمحدث من السنة . واستبعد لإجماعهم على أن وجوب الوضوء مستفاد من هذه الآية مع الاحتياج إلى التخصيص بغير المحدثين من غير دليل ، وأبعد منه أنه ندب بالنسبة إلى البعض ووجوب بالنسبة إلى آخرين الخ فالقول الذي اختاره صاحب الفيض هو عند صاحب روح المعاني أبعد من القول المستبعد أي أن الأمر في الآية للندب ، فعليك باللب والأرب .

٦٦٨- **قال** : وفي سيرة محمد بن إسحاق أن جبرائيل - عليه السلام - لما نزل بخمس آيات من أوائل اقرأ علمه الوضوء والصلاتين أيضاً ، ومر عليه الشيخ ابن حجر المكي الشافعي في شرح المشكاة وحسنه . قلت : وفي إسناده راو تكلم فيه . اهـ (ج١ ص٢٣١) .

يقول : إن هذا الراوي الذي قال فيه صاحب الفيض : تكلم فيه . قد ذكره هو نفسه قبل باسمه حيث قال : فالحاصل أنه لا خلاف في ثبوت الصلاتين من بدء

الأمر كما في السير بإسناد فيه ابن لهيعة : إن جبرائيل - عليه الصلاة والسلام - علمه الوضوء عند نزول أوائل اقرأ وعلمه الصلاة أيضاً . وابن لهيعة عالم كبير احترقت كتبه ثم كان يروي عن حفظه، فاختلط فيها فرواياته قبل الاحتراق مقبولة . اهـ (ج١ ص٣٤) . وقد تقدم تحقيق أن ابن لهيعة ضعيف قبل احتراق كتبه أيضاً ، ثم لم يثبت بعد أن رواية ابن لهيعة هذه حدث بها قبل احتراق الكتب أو بعده .

وقال الحافظ : وقد جزم ابن الجهم - وفي نسخة من الفتح : ابن الحكم - المالكي بأنه كان قبل الهجرة مندوباً ، وجزم ابن حزم بأنه لم يشرع إلا بالمدينة ، ورد عليهما بما أخرجه ابن لهيعة في المغازي التي يرويها عن أبي الأسود يتيم عروة عنه أن جبريل علم النبي ﷺ الوضوء عند نزوله عليه بالوحي وهو مرسل ، ووصله أحمد من طريق ابن لهيعة أيضاً لكن قال : عن الزهري عن عروة عن أسامة بن زيد عن أبيه . وأخرجه ابن ماجه من رواية رشدين بن سعد عن عقيل عن الزهري نحوه ، لكن لم يذكر زيد بن حارثة في السند . وأخرجه الطبراني في الأوسط من طريق الليث عن عقيل موصولاً ، ولو ثبت لكان على شرط الصحيح لكن المعروف رواية ابن لهيعة . اهـ

وقال صاحب مرعاة المفاتيح في شرح حديث زيد بن حارثة الذي نقله المحشي هنا : رواه أحمد والدارقطني ، وكذا ابن ماجه ، وفي سندهم جميعاً ابن لهيعة ، وفيه مقال مشهور ، وأخرجه أحمد والدارقطني عن أسامة بن زيد بنحوه وفيه رشدين بن سعد وثقه هيثم بن خارجة وأحمد في رواية وضعفه آخرون . اهـ وهو صريح في أن رواية ابن ماجه من مسند زيد بن حارثة، والحافظ قد نص على أن ابن ماجه لم يذكر زيد بن حارثة في السند .

والصواب ما قال صاحب المرعاة ، وهاك نص ابن ماجه قال : حدثنا إبراهيم بن محمد الفريابي ثنا حسان بن عبدالله ثنا ابن لهيعة عن عقيل عن الزهري عن

عروة قال: حدثنا أسامة بن زيد عن أبيه زيد بن حارثة قال: قال رسول الله ﷺ: علمني جبرئيل الوضوء وأمرني أن أنضح تحت ثوبي لما يخرج من البول بعد الوضوء . اهـ

وللحافظ هنا خطأ آخر وهو أنه زعم أن ابن ماجه أخرجه من رواية رشدين بن سعد عن عقيل الخ ، والأمر ليس كذلك فإن ابن ماجه أخرجه من رواية ابن لهيعة عن عقيل الخ كما هو المعروف .

ثم اعلم أنه ليس في حديث ابن ماجه ذكر زمن تعليم جبريل النبي ﷺ الوضوء، ولا ذكر الصلاة ، وتعليم جبريل النبي ﷺ عند نزوله عليه بالوحي - لو سلمنا انتهاض الرواية حجة - لايدل على افتراض الوضوء آنذاك لأن جبريل كان قد يعلم النبي ﷺ بعض السنن أيضاً . ولاسيما عند الحنفية فإن الافتراض لايثبت عندهم إلا بدليل يكون ثبوته وإثباته قطعيين ، وقد تقدم رد استدلال صاحب الفيض بحديث السير على افتراض صلاتين من بدء الأمر ، فراجعه وطالعه ولاتكن من الغافلين ، وسل التوفيق من الله رب العالمين والعالمين .

٦٦٩- **قال** : قوله تعالى : (وأرجلكم) استدل بها الشيعة على جواز المسح بالأرجل على قراءة الجر ، وهم لايجوزون المسح على الخفين - إلى قوله : مفعول معه وليس عطفاً ، وفرق بين واو العطف والتي للمفعول معه الخ (ج١ ص٢٣١-٢٣٢) .

أقول : وهو يؤيد مذهبهم لأن هذا التوجيه لايخالفهم إلا أن الآية لاتبقى متمسكهم حينئذ ، والمشهور عند النحاة أن المراد من المصاحبة المشاركة في الصدور أو الوقوع ، وما ذكر الشيخ هو مذهب بعض النحاة ، والباعث لهم على هذا الأمثلة التي ذكرها نقلاً منهم ، ولها أجوبة ، ومجمل الجواب عن الجميع أن الفعل مسند إلى المفعول معه في الأمثلة على سبيل المجاز .

يقول أولاً : إن استدلال الشيعة بالآية على وجوب المسح بالأرجل ، لا على الجواز كما قاله صاحب الفيض .

ثانياً : إن استدلال الشيعة على مسح الأرجل لايقتصر على قراءة الجر ، بل وجهوا قراءة النصب أيضاً إلى المسح . نعم قراءة الجر أظهر عندهم في المسح من قراءة النصب فيه .

ثالثاً : إن صاحب روح المعانى قال : وللإمامية في تطبيق القراءتين وجهان أيضاً - لكن الفرق بينهما وبين ما سبق من الوجهين اللذين عند أهل السنة أن قراءة النصب التي هي ظاهرة في الغسل عند أهل السنة ، وقراءة الجر تعاد إليها ، وعند الإمامية بالعكس -

الوجه الأول : أن تعطف الأرجل في قراءة النصب على محل (برءوسكم) فيكون حكم الرءوس والأرجل كليهما مسحاً . الوجه الثاني : أن الواو فيه بمعنى مع من قبيل : استوى الماء والخشبة .

وفي كلا الوجهين بحث لأهل السنة من وجوه الأول : أن العطف على المحل خلاف الظاهر بإجماع الفريقين ، والظاهر العطف على المغسولات ، والعدول عن الظاهر إلى خلافه بلادليل لايجوز ، وإن استدلوا بقراءة الجر قلنا : إنها لاتصلح دليلاً لما علمت .

والثاني : أنه لو عطف (وأرجلكم) على محل (برءوسكم) جاز أن نفهم منه معنى الغسل إذ من القواعد المقررة في العلوم العربية أنه إذا اجتمع فعلان متغايران في المعنى - ويكون لكل واحد منهما متعلق - جاز حذف أحدهما وعطف متعلق المحذوف على متعلق المذكور كأنه متعلقه ومن ذلك قوله :

يا ليت بعلك قد غدا ... متقلداً سيفاً ورمحاً

فإن المراد : وحاملاً رمحاً . ومنه قوله :

إذا ما الغانيات برزن يوماً وزججن الحواجب والعيونا

فإنه أراد : وكحلن العيونا . وقوله :

تراه كأن مولاه يجدع أنفه وعينيه إن مولاه كان له وفر

أي يفقئ عينيه إلى ما لايحصى كثرة .

والثالث : أن جعل الواو بمعنى مع بدون قرينة مما لايكاد يجوز ، ولا قرينة ههنا . على أنه يلزم كما قيل فعل المسحين معاً بالزمان ولا قائل به بالاتفاق . اهـ

ولعل خبر إن في قوله : إن قراءة النصب التي هي ظاهرة في الغسل عند أهل السنة الخ سقط من البين ، وهو : أصل . وكانت العبارة هكذا : إن قراءة النصب التي هي ظاهرة في الغسل أصل عند أهل السنة الخ .

هذا وقد تبين من كلام صاحب روح المعانى هذا أن مذهب أهل السنة رد قول الإمامية : إن الواو في قوله تعالى : وأرجلكم . بمعنى مع من قبيل استوى الماء والخشبة . ولا ريب أن جعله مفعولاً معه تسليم لقول الإمامية ذلك ، ثم هو جعل لقراءة النصب موافقة لقراءة الجر في إفادتهما المسح كما أشار إليه شيخنا - حفظه الله تعالى -

٦٧٠- **قال** : كما قرره الرضي في قوله :

للبس عباءة وتقر عيني أحب إلي من لبس الشفوف

فإنه صرح أن نصب المضارع للقطع عن العطف الخ (ج١ ص٢٣٢-٢٣٣) .

أقول : والظاهر أنه من عطف الفعل على الاسم كما في المغني .

٦٧١- **قال** : ومر عليه ابن هشام في المغني وقال : إن بعضهم أضافوا قسماً آخر وسموه واو الصرف كما في الشعر للبس عباءة الخ - إلى قوله : وليس الأمر كما زعمه لفساد المعنى ، والوجه ما ذكره الرضي . اهـ (ج١ ص٢٣٣) .

أقول : لايخفى أن لبس العباءة وقرة العين كليهما أحب من لبس الشفوف

المجرد بلا قرة العين ، وليس فيه فساد .

٠٦٧٢- **قال** : ومن ههنا تبين أن الواو في قوله تعالى : (قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعاً) ليس للعطف - إلى قوله : لايملك أحد أن ينقذه من الله ، وليس الإهلاك الخ (ج١ ص٢٣٣) .

يقول أولاً : إنك تعلم أن والدة المسيح - عليهما السلام - قد اتخذها بعض الناس إلهاً قال الله تعالى : وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله . الآية ، فأم المسيح قد اتخذت إلهاً ، فيكون الإهلاك واقعاً عليه وعلى أمه جميعاً لأن المقصود هو إظهار القدرة على إهلاك من جعل إلهاً من دون الله وافترى عليه بالألوهية كما زعم صاحب الفيض ، وهما كلاهما قد اتخذا إلهين من دون الله ، فيصح عطف قوله : أمه . على قوله : المسيح ابن مريم . حسب زعمه أيضاً لأن في إهلاك الاثنين اللذين قد اتخذا إلهين من دون الله من إظهار القوة والقدرة ما ليس في إهلاك الواحد الذي قد اتخذ إلهاً من دون الله .

ثانياً : إن صاحب الفيض قد قال قبل : وفرق بين واو العطف والتي للمفعول معه ، فإن العطف لبيان شركة المعطوف والمعطوف عليه في أمر نحو جاءني زيد وعمرو معناه أنهما مشتركان في المجيء . وإن قلنا : وعمراً . بالنصب فمعناه بيان مصاحبته مع زيد في الجملة أما أنها في الفعل خاصة أو في أمر آخر فأمر موكول إلى الخارج على حد قولهم : إذا خلي وطبعه . ولايدل على الشركة أصلاً الخ (ج١ ص٢٣٢) فإذا كانت واو المعية عنده لاتدل أصلاً على المشاركة في الفعل المذكور قبلها في اللفظ العامل فيها فكيف تدل عنده على المشاركة في غيره ؟

فقد علم أن الواو في قوله : وأمه ومن في الأرض الخ على تقدير كونها للمعية أيضاً لاتدل عنده على النصرة والحماية ، ولم يأت صاحب الفيض بدليل من خارج يدل على أن المراد بالمعية ههنا معية النصرة والحماية .

ثم سياق الآية يدل على أن المعية - على تقدير كون الواو بمعنى مع - ليست معية النصرة والحماية بقرينة أن أمه كانت قد ماتت قبل بمدة مديدة قال صاحب روح المعانى : وتخصيص الأم بالذكر مع اندراجها في عموم المعطوف لزيادة تاكيد عجز المسيح ، ولعل نظمها في سلك من فرض إهلاكهم مع تحقق هلاكها قبل لتاكيد التبكيت وزيادة تقرير مضمون الكلام بجعل حالها أنموذجاً لحال بقية من فرض إهلاكه . اهـ

ولا ريب أن إشكال نظمها في سلك من فرض إهلاكهم مع تحقق هلاكها قبل إنما نشأ من إرادة صاحب روح المعاني وغيره بالإهلاك الإماتة والإعدام والإفناء وسيأتي للإهلاك هنا معنى آخر في كلام شيخنا -حفظه الله تعالى وعافاه في الدنيا والأخرى-

٦٧٣- **قال** : والحاصل : أن المسوق له في هذا الموضع هو بيان إهلاك من اتخذوه إلهاً، وهو يتم بالمفعول معه ما لايتم بالعطف كما علمت ، وعلى هذا صارت الآية حجة قاطعة قاهرة على من تفوه بوفاة المسيح وتمسك الخ (ج١ ص٢٣٣) .

اقول : كيف تصير قاطعة مع أن ما ذكره احتمال ، والاحتمال الآخر قائم مثله؟ وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ، والظاهر أن المراد من الإهلاك التعذيب ، لا الإماتة والإفناء ليحتاج إلى الفرار إلى كون الواو بمعنى مع .

يقول أولاً : إنا قد قدمنا أن بيان إظهار القدرة على إهلاك من اتخذوه إلهاً يتم بالعطف ما لايتم بالمفعول معه ، فراجعه .

ثانياً : إن لقائل أن يقول : إن هذه الآية ليست بحجة لحياة المسيح - عليه السلام - فضلاً أن تكون قاطعة قاهرة الخ وإلا لزم ثبوت حياة أم المسيح وغيرها أما في صورة العطف فظاهر ، وأما في صورة المفعول معه التي ذهب إليها صاحب

الفيض فلأن أمه ومن في الأرض جميعاً جعلوا حماة للمسيح ونصرة له في تلك الصورة ، وفيه بحث ، وهذا كله إن أريد بالإهلاك الإماتة كما هو ظاهر كلام صاحب الفيض .

ثالثاً : إن عقيدتنا أن المسيح - عليه السلام - حي رفعه الله تعالى إليه ويوشك أن ينزل الخ ، وإنما نقاشنا هذا في استدلال صاحب الفيض بهذه الآية وجعله إياها حجة قاطعة في إثبات حياة المسيح ، وإعرابه لها بما ذهب إليه هو من أن الواو بمعنى مع ، فتدبر ولاتغفل ولاتكن إمعة .

٦٧٤- قال : وإذا تحصلت الفرق بينهما فاعلم أن قوله تعالى : وأرجلكم . بالنصب مفعول معه ، وليس لإفادة الشركة ، والمعنى أن للرجل معاملة مع مسح الرأس أما أنها معاملة المسح أو الغسل فهو مسكوت عنه . اهـ (ج١ص٢٣٣-٢٣٤).

يقول أولاً : إن الفرق الذي قال به صاحب الفيض ، وبينه بعبارة طويلة لم يقم عليه دليل، وإنما الفرق بين واو العطف وواو المعية أن الأولى للمشاركة مطلقاً والثانية للمشاركة والمعية جميعاً ، وهذا هو الذي ذهب إليه جمهور أهل العربية ، والجواب الإجمالي عن الأمثلة التي أتى بها صاحب الفيض قد تقدم في كلام شيخنا - حفظه الله تعالى -

مع أن قوله : جاء البرد والجبات . وقولهم: لو تركت الناقة وفصيلتها لرضعتها وقوله تعالى : ذرني ومن خلقت وحيداً . وقول الشاعر :

وكنت ويحيى كيدي واحد ... نرمي جميعاً ونرامي معا

وقول الآخر :

فكونوا أنتم وبني أبيكم ... مكان الكليتين من الطحال

كلها محمولة على المشاركة والمعية ، ولا تعذر فيه ولا بعد ، وما ذكره صاحب الفيض في تأويلها فركاكته ظاهرة ، وسخافتة واضحة .

ثانياً : إنك تعلم أن أهل السنة قد استدلوا بقوله تعالى : وأرجلكم إلى الكعبين . على وجوب غسل الرجلين في الوضوء ، وتعلم أيضاً أن الدليل الذي يدل على وجوب شيء وافتراضه يكون دلالته على ذلك الشيء قطعية بالاتفاق ، وعلى مذهب صاحب الفيض في إعراب قوله تعالى : وأرجلكم الخ تنتفي دلالته على الغسل أصلاً كما هو مقتضى قوله : فهو مسكوت عنه . فضلاً أن تكون دلالته عليه قطعية ، فكيف يصح استدلال أهل السنة به على افتراض غسل الرجلين في الوضوء؟ فتدبر حتى تكون على طمأنينة وهدىء .

٦٧٥- **قال** : إن الواو قد لاتكون للشركة في الحكم ، وتجيء للمصاحبة فقط مع اشتراكها في الإعراب وأسميها واو المعية ، واستنبطته من كلام الرضي في قوله : للبس عباءة الخ وعلى هذا أمكن الواو في قراءة الجر أيضاً للمصاحبة الخ (ج١ ص٢٣٤) .

اقول : وهذا فاسد لأن الرضي لم يبطل معنى الشركة بالكلية ، بل أبطل التعلق بكل واحد بحياله ، وحكم بكون التعلق بالمجموع ، فعلى هذا يكون معنى الآية وامسحوا المجموع ، لا كل واحد على حياله ، وهذا ليس بشيء ، بل فساده أظهر من الشمس ، وأبين من الأمس .

٦٧٦- **قال** : وأشار إليه ابن عباس - رضي الله عنه - ولعله في الفوز الكبير أن الوجه واليد مغسولان الخ (ج١ ص٢٣٤) .

يقول : لم أجده في الفوز الكبير أصلاً ، لا عن ابن عباس - رضي الله عنهما - ولا عن غيره ، فتأمل ولاتكن من الغافلين فأسعدك الله رب العالمين .

٦٧٧- **قال** : وانحل به ما تعسر عليهم من قول ثمامة عند البخاري : آمنت مع محمد ﷺ . ففهم منه الشارحون أنه آمن معه معية زمانية ، وليس بصادق ، فاضطروا إلى التأويلات ، ومراده أن ابتداء الخ (ج١ ص٢٣٤) .

يقول أولاً : إن لفظ ثمامة بن أثال - رضي الله تعالى عنه - عند البخاري : لا ولكن أسلمت مع محمد رسول الله ﷺ ، ولا والله لايأتيكم الخ .

ثانياً : إنه إن أراد بقوله : وانحل به الخ أنه انحل بما قال قبل من أن الواو قد لاتكون للشركة الخ ففيه أن الشركة ههنا مرادة . مع أن قول ثمامة لايشتمل على الواو بمعنى مع ، وإن أراد به غير ذلك فعليه البيان ولم يبينه هنا .

ثالثاً : إن قوله : ففهم منه الشارحون الخ يومي إلى أن المعية في قول ثمامة ليست زمانية عند صاحب الفيض ، وقوله : ومراده أن ابتداء الخ صريح في أنها زمانية .

رابعاً : إن ما ذكره بقوله : ومراده أن ابتداء الخ أيضاً من باب التأويل ، فإن اضطروا إلى التأويل فقد اضطر هو أيضاً إلى التأويل ولم ينج منه .

خامساً : إن عبارته توهم أن التأويل المذكور بقوله : ومراده أن ابتداء الخ قد أتى به هو من عند نفسه ، ولم يذكره الشارحون ، والأمر ليس كذلك فإن ذلك التأويل موجود في الفتح بلفظ : وقوله : (مع محمد) أي وافقته على دينه ، فصرنا متصاحبين في الإسلام أنا بالابتداء وهو بالاستدامة . اهـ ولفظ الفتح هذا موجود في العمدة دون قوله : أنا بالابتداء وهو بالاستدامة . وكان الشرحان بين يديه صباح مساء .

سادساً : إن مثال هذه المعية من القرآن المجيد قوله تعالى : وما آمن معه إلا قليل . وقول ملكة سبأ : وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين .

٦٧٨- **قال** : ولهذا الضيق استشكلت عليهم آية أخرى ، وهي (فلما بلغ معه السعي) وقالوا : إن مع يتعلق بالسعي لا بقوله : (بلغ) والحاصل أن المعية الخ (ج١ ص٢٣٤) .

يقول : إن صاحب روح المعاني قال : والفاء في قوله تعالى : (فلما بلغ معه

السعي) فصيحة تعرب عن مقدر ، وقد حذف تعويلاً على شهادة الحال ، وإيذاناً بعدم الحاجة إلى التصريح به لاستحالة التخلف أي فوهبناه له ونشأ ، فلما بلغ رتبة أن يسعى معه في أشغاله وحوائجه .

و (مع) ظرف للسعي ، وهي تدل على معنى الصحبة واستحداثها ، وتعلقها بمحذوف دل عليه المذكور لأن صلة المصدر لاتتقدم لأنه عند العمل مؤول بأن المصدرية والفعل ، ومعمول الصلة لايتقدم على الموصول لأنه كتقدم جزء الشيء المرتب الأجزاء عليه أو لضعفه عن العمل . وفيه بحث .

أما أولاً فلأن التأويل المذكور على المشهور في المصدر المنكر دون المعرف .

وأما ثانياً فلأنه إذا سلم العموم فليس كل ما أول بشيء حكمه حكم ما أول به .

وأما ثالثاً فلأن المقدم هنا ظرف ، وقد اشتهر أنه يغتفر فيه ما لايغتفر في غيره وصرحوا بأنه يكفيه رائحة الفعل ، وبهذا يضعف حديث المنع لضعف العامل عن العمل .

فالحق أنه لا حاجة في مثل ذلك إلى التقدير معرفاً كان المصدر أو منكراً كقوله تعالى : (ولاتأخذكم بهما رأفة) وهو الذي ارتضاه الرضي، وقال به العلامة الثاني .

واختار صاحب الفرائد كونها متعلقة بمحذوف وقع حالاً من (السعي) أي فلما بلغ السعي حال كون ذلك السعي كائناً معه . وفيه أن السعي معه معناه اتفاقهما فيه فالصحبة بين الشخصين فيه ، وما قدره يقتضي الصحبة بين السعي وإبراهيم - عليه السلام - ولايطابق المقام .

وجوز تعلقه ببلغ ورد بأنه يقتضي بلوغهما معا حد السعي لما سمعت من معنى مع وهو غير صحيح ، وأجيب بأن مع على ذلك لمجرد الصحبة على أن تكون مرادفة عند نحو فلان يتغنى مع السلطان أي عنده ، ويكون حاصل المعنى بلغ عند أبيه وفي صحبته متخلقاً بأخلاقه متطبعاً بطباعه ، ويستدعي ذلك كمال محبة الأب

إياه ، ويجوز على هذا أن تتعلق بمحذوف وقع حالاً من فاعل (بلغ) .

ومن مجيء مع لمجرد الصحبة قوله تعالى : حكاية عن بلقيس : (أسلمت مع سليمان لله رب العالمين) فلتكن فيما نحن فيه مثلها في تلك الآية ، وتعقب بأن ذاك معنى مجازي ، والحمل على المجاز هنالك للصارف ، ولا صارف فيما نحن فيه فليحمل على الحقيقة .

على أنه لايتعين هنالك أن تكون لمعية الفاعل لجواز أن يراد أسلمت لله ولرسوله مثلاً ، وتقديم (مع) إشعاراً منها بأنها كانت تظن أنها على دين قبل وأنها مسلمة لله تعالى فيما كانت تعبذ من الشمس ، فدل على أنه إسلام يعتد به من أثر مُتَابعة نبيه ، لا إسلام كالأول فاسد قال صاحب الكشف : وهذا معنى صحيح حمل الآية عليه أولى ، وإن حمل على معية الفاعل لم يكن بد من محذوف نحو مع بلوغ دعوته ، وإظهار معجزته لأن فرق ما بين المقيد ومطلق الجمع معلوم بالضرورة .

وزعم بعض أنه لا مانع من إرادة الحقيقة ، واستحدث إسلامهما معاً على معنى أنه عليه السلام وافقها أو لقنها . وليس بشيء كما لايخفى .

وقيل : يراد بالسعي على تقدير تعلق مع ببلغ المسعي ، وهو الجبل المقصود إليه بالمشي. وهو تكلف لايصار إليه .

وبالجملة الأولى تعلقها بالسعي ، والتخصيص لأن الأب أكمل في الرفق ، وبالاستصلاح له فلايستسعيه قبل أوانه ، أو لأنه عليه الصلاة والسلام استوهبه لذلك الخ .

ولا ريب أن مع حقيقة في قيام الفعل بشيئين معاً أو صدوره عنهما معاً ، أو وقوعه عليهما معاً مثلاً ، ومجاز في غير صورة المعية .

٦٧٩- قال : وعند البخاري : يكفيك الوجه والكفين بالنصب أيضاً من هذا الوادي فإنه مفعول معه فإنه أدار الحكم على هذا المجموع الخ (ج١ ص٢٣٤) .

يقول : قوله : فإنه أدار الخ صريح في أن واو المعية تدل على مشاركة أمرين في شيء، وقد نفى هو قبل دلالتها عليها حيث قال : ولايدل على الشركة أصلاً الخ (ج١ ص٢٣٢) .

٦٨٠- **قال المحشي** : قال الشيخ رضي الله تعالى عنه بعد نقل عبارة بدائع الفوائد الدالة على الفرق بين قولهم : قرأت سورة كذا . وقولهم : قرأت بسورة كذا : إن المراد بالأول أنه قرأ هذا الشيء، والمراد بالثاني أنه أوقع القراءة الخ (ج١ ص٢٣٤) .

يقول أولاً : إن الفرق بين قرأ سورة وقرأ بسورة الذي أبداه صاحب بدائع الفوائد غير الفرق الذي ذهب إليه شيخ المحشي .

ثانياً : إن قوله : ووجهه أن قرأ في متعارف اللغة الخ فيه أن قرأ في متعارف اللغة يتعدى بنفسه ، ويتعدى بالباء ففي القاموس : قرأه وبه تلاه . انتهى باقتصار ، ومنه ظهر ضعف قوله : فإذا نقلته الشريعة الخ .

ثالثاً : إن تحقيق الفرق بين مسح رأسه ومسح برأسه سيأتي إن شاء الله تعالى .

٦٨١- **قال** : وجملة الفرق ههنا أنه لو قيل : وامسحوا رءوسكم . لكفى إمرار اليد بدون الماء أيضاً عن عهدة المسح لأنه لاتعتبر فيه البلة لغة ، فإذا اعتبرت فيه المعهودية الشريعية وهي إمرار اليد المبتلة صار لازماً الخ (ج١ ص٢٣٥) .

يقول أولاً : إن صاحب القاموس قال : المسح كالمنع إمرار اليد على الشيء السائل أو المتلطخ لإذهابه . وقال الراغب : المسح إمرار اليد على الشيء ، وإزالة الأثر عنه ، وقد يستعمل في كل واحد منهما يقال : مسحت يدي بالمنديل . اهـ

واليد في قولهما : إمرار اليد . أعم من أن تكون مبتلة أو غير مبتلة ، وقال الراغب: والمسح في تعارف الشرع إمرار الماء على الأعضاء يقال: مسحت للصلاة، وتمسحت قال : وامسحوا برءوسكم الخ .

هذا وأنت تعلم أن اليد في مسح الوجوه والأيدي في التيمم لاتكون مبتلة ،

ولا إمرار للماء فيه ، فالصواب أن المسح في تعارف الشرع إمرار اليد المبتلة أو المتربة أو إمرار الماء على الأعضاء .

ثانياً : إنه كما لا فرق بين قرأه وقرأ به في اللغة ولا في الشرع كذلك لا فرق بين مسح رأسه ومسح برأسه ، فهما بمعنى واحد في الشرع واللغة ، ففي حديث عبدالله بن زيد عند المصنف في باب مسح الرأس كله : ثم مسح رأسه . وفي باب غسل الرجلين إلى الكعبين : فمسح رأسه . وفي باب من مضمض واستنشق من غرفة واحدة : ومسح برأسه . وفي باب مسح الرأس مرة : فمسح برأسه .

وقد تقدم أن الحديث حجة في باب اللغة أيضاً وإن كان مروياً بالمعنى ، فثبت أن مسح رأسه ومسح برأسه بمعنى واحد في الشرع واللغة ، وباب مسح يتعدى بنفسه تارة وبالباء أخرى، وقد يتعدى بعلى ، فيقال : مسح على رأسه . فما ذهب إليه صاحب الفيض في الفرق بين مسح الرأس والمسح بالرأس ، وبين قراءة السورة والقراءة بالسورة ليس بصواب ، وأما الكلام في الفرق بين أوتره وأوتر به فسيأتي في موضعه إن شاء الله تعالى .

٦٨٢- **قال** : ولعل العرب لما لم يكونوا يعتمون في عامة أحوالهم الخ (ج١ ص٢٣٥) .

يقول أولاً : إن لفظة لعل ترشدك إلى أن صاحب الفيض لم يقف على دليل يفيد ما ترجاه .

ثانياً : إن لك أن تقول جريا على ترجيه ذلك : ولعل العرب لما لم يكونوا ينتعلون في عامة أحوالهم جاء القرآن على عرفهم إذ ذاك وقال : وأرجلكم إلى الكعبين . ولم يتعرض إلى النعال ، ولذا عامة روايات وضوءه ﷺ خالية الخ .

٦٨٣- **قال** : ثم إنه لا إجمال في الآية عندي في باب المسح كما قرره علماؤنا . والاقتصار على الربع إنما هو لأنه لم يثبت عنه ﷺ دونه ، ولو ثبت عنه ﷺ دون

الربع لقلنا بفرضيته الخ (ج١ ص٢٣٥) .

أقول : وهذا ليس بشيء لأنه إنما يتأتى على فرض كون الآية مجملة ، ولما لم تكن الآية مجملة يكون الحديث عملاً بأحد محتملاته ، فلا معنى لتعليل الاقتصار على الربع بقوله : لم يثبت عنه دونه الخ لأنه فرع الإجمال .

يقول : قال الحافظ ابن القيم في الهدي : ولم يصح عنه - ﷺ - في حديث واحد أنه اقتصر على مسح بعض رأسه البتة ، ولكن كان إذا مسح بناصيته كمل على العمامة ، فأما حديث أنس الذي رواه أبوداود : رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ وعليه عمامة قطرية، فأدخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه ولم ينقض العمامة . فهذا مقصود أنس به أن النبي ﷺ لم ينقض عمامته حتى يستوعب الشعر كله ، ولم ينف التكميل على العمامة ، وقد أثبته المغيرة بن شعبة وغيره ، فسكوت أنس عنه لايدل على نفيه ، ولم يتوضأ ﷺ إلا تمضمض واستنشق ولم يحفظ عنه أنه أخل به مرة واحدة وكذلك كان وضوءه مرتباً متوالياً لم يخل به مرة واحدة البتة ، وكان يمسح على رأسه تارة وعلى العمامة تارة ، وعلى الناصية والعمامة تارة ، وأما اقتصاره على الناصية مجردة فلم يحفظ عنه كما تقدم . اهـ

وقال صاحب روح المعانى : والمفروض في المسح عندنا مقدار الناصية ، وهو ربع الرأس من أي جانب كان فوق الأذنين لما روى مسلم عن المغيرة أن النبي ﷺ توضأ فمسح بناصيته . والكتاب مجمل في حق الكمية ، فالتحق بياناً له . والشافعي - رضي الله عنه - يمنع ذلك ويقول : هو مطلق ، لا مجمل . فإنه لم يقصد إلى كمية مخصوصة أجمل فيها، بل إلى الإطلاق ، فيسقط عنده بأدنى ما يطلق عليه مسح الرأس .

على أن في حديث المغيرة روايتان على ناصيته وبناصيته ، والأولى لاتقتضي استيعاب الناصية لجواز كون ذكرها لدفع توهم أنه مسح على الفود أو القذال ،

فلايدل على مطلوبكم ولو دل مثل هذا على الاستيعاب لدل مسح على الخفين عليه أيضاً ، ولا قائل به هناك عندنا وعندكم ، وإذا رجعنا إلى الثانية كان محل النزاع في الباء كالآية ويعود التبعيض .

ومن هنا قال بعضهم : الأولى أن يستدل برواية أبي داود عن أنس - رضي الله عنه - رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ وعليه عمامة قطرية فأدخل يده من تحت العمامة ، فمسح مقدم رأسه . وسكت عليه أبو داود فهو حجة، وظاهره استيعاب تمام المقدم ، وتمام مقدم الرأس هو الربع المسمى بالناصية ، ومثله ما رواه البيهقي عن عطاء أنه ﷺ توضأ فحسر العمامة ومسح مقدم رأسه أو قال : ناصيته . فإنه حجة وإن كان مرسلاً عندنا ، وكيف وقد اعتضد بالمتصل ؟

بقي شيء وهو أن ثبوت الفعل كذلك لايستلزم نفي جواز الأقل فلابد من ضم الملازمة القائلة لو جاز الأقل لفعله مرة تعليماً للجواز ، وقد يمنع بأن الجواز إذا كان مستفاداً من غير الفعل لم يحتج إليه فيه ، وهنا كذلك نظرا إلى الآية فإن الباء فيها للتبعيض وهو يفيد جواز الأقل ، فيرجع البحث إلى دلالة الآية فيقال حينئذ : إن الباء للإلصاق وهو المعنى المجمع عليه لها بخلاف التبعيض ، فإن الكثير من محققي أئمة العربية ينفون كونه معنى مستقلاً للباء بخلاف ما إذا كان في ضمن الإلصاق كما فيما نحن فيه فإن إلصاق الآلة بالرأس الذي هو المطلوب لايستوعب الرأس فإذا ألصق فلم يستوعب خرج عن العهدة بذلك البعض ، وحينئذ فتعين الربع لأن اليد إنما تستوعب قدره غالباً فلزم ، وفي بعض الروايات أن المفروض مقدار ثلاث أصابع ، وصححها بعض المشائخ نظراً إلى أن الواجب إلصاق اليد والأصابع أصلها ، ولذا يلزم كمال دية اليد بقطعها ، والثلاث أكثرها ، وللأكثر حكم الكل ، ولايخفى ما فيه وإن قيل : إنه ظاهر الرواية . اهـ

فقد تبين مما ذكرنا أن في القول بمفروضية ربع الرأس في المسح نظراً قوياً أما أولاً

فلأن مداره ومبناه على أن الآية مجملة في باب المسح ، وقد علمت أن صاحب الفيض قال : لا إجمال في الآية عندي في باب المسح كما قرره علماؤنا . اهـ

وأما ثانياً فلأن أساس الإجمال في الآية على الباء في قوله . برءوسكم . وقد قدمنا أن مسح رأسه ومسح برأسه بمعنى واحد قال القرطبي : الباء للتعدية يجوز حذفها وإثباتها كقولك : مسحت رأس اليتيم ومسحت برأسه . كذا في الفتح .

وأما ثالثاً فلأنا سلمنا على سبيل التنزل أن الباء في قوله . برءوسكم . تدل مطابقة أو تضمناً أو التزاماً على أن المطلوب مسح بعض الرأس لكن نقول : إنه لا دليل على أن ذلك البعض هو البعض المخصوص ، فلم لايجوز أن يكون ذلك البعض أعم سواء أكان ثلثاً أم ربعاً أم خمساً أم غير ذلك .

وأما رابعاً فلأنا نقول : هب أن المطلوب هو البعض المخصوص لكن لانسلم أن ذلك البعض المخصوص مقدر بالربع إذ لم يرد هذا التقدير في الكتاب ولا في السنة وقد سمعت قول ابن القيم : ولم يصح عنه ﷺ في حديث واحد أنه اقتصر على مسح بعض رأسه البتة ، وقوله : وأما اقتصاره على الناصية مجردة فلم يحفظ عنه كما تقدم . اهـ وأفاد قوله هذا أن المراد بالصحة في قوله الأول : ولم يصح الخ ما يقابل الضعف ، لا ما يقابل الحسن والضعف .

هذا وعدم ورود تعيين ذلك البعض المخصوص في الكتاب والسنة حجة لكون ذلك البعض غير مراد بالآية لأن تأخير البيان عن وقت عمل المكلفين لايجوز .

وأما خامساً فلأن حديث المغيرة بن شعبة ليس فيه الاقتصار على الناصية بل قد ثبت فيه المسح على الناصية والعمامة .

وأما سادساً فلأن حديث المسح على الناصية ليس نصاً في المسح على كل الناصية لا في رواية على ناصيته ولا في رواية بناصيته ، ولايقتضي استيعاب الناصية ولاسيما رواية بناصيته فإن أقوال الحنفية في تفسير قوله تعالى : وامسحوا

برءوسكم . وبيان معنى الباء فيه تقتضي أن يكون معنى (فمسح بناصيته) فمسح بعض ناصيته كما أشار إليه صاحب روح المعاني في قوله : ويعود التبعيض .

وأما سابعاً فلأن تقدير الناصية بربع الرأس لا دليل عليه ، بل عبارة بدائع الصنائع تدل على أن مقدار الناصية يغاير مقدار ربع الرأس وهاك نصها : واختلف في المقدار المفروض مسحه ذكره في الأصل وقدره بثلاث أصابع اليد ، وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه قدره بالربع ، وهو قول زفر ، وذكر الكرخي والطحاوي عن أصحابنا مقدار الناصية ، وقال مالك : لايجوز حتى يمسح جميع الرأس أو أكثره . وقال الشافعي : إذا مسح ما يسمى مسحاً يجوز وإن كان ثلاث شعرات . اهـ

فقد ذكر صاحب البدائع خمسة أقوال، ثم ذكر وجوه هذه الأقوال الخمسة فقال : وجه قول مالك أن الله تعالى ذكر الرأس ، والرأس اسم للجملة الخ ووجه قول الشافعي أن الأمر تعلق بالمسح بالرأس الخ ولنا أن الأمر بالمسح يقتضي آلة إذ المسح لايكون إلا بآلة ، وآلة المسح هي أصابع اليد عادة وثلاث أصابع اليد أكثر الأصابع الخ وأما وجه التقدير بالناصية فلأن مسح الخ ووجه التقدير بالربع أنه قد ظهر اعتبار الربع في كثير من الأحكام الخ فعبارة البدائع هذه صريحة في أن التقدير بالناصية أمر ، والتقدير بالربع أمر آخر ، وإلا لم يكونا قولين مختلفين .

والوجوه الثلاثة الخامس والسادس والسابع تخدش استدلالهم بحديث أنس عند أبي داود فإن أنساً - رضي الله عنه - سكت عن التكميل على العمامة ، والمغيرة بن شعبة - رضي الله عنه - نطق به ، والناطق مقدم على الساكت .

وقال الحافظ ابن القيم : فهذا مقصود أنس به أن النبي ﷺ لم ينقض عمامته حتى يستوعب مسح الشعر كله ولم ينف التكميل على العمامة - إلى قوله : فسكوت أنس لايدل على نفيه . اهـ وقد ذكرنا قوله هذا في أوائل البحث، ثم إن قوله : فمسح مقدم رأسه . ليس نصاً في كل المقدم على أنه لا دليل على تقدير المقدم بالربع .

ثم إن الآية كما هي مجملة عندهم في حق مقدار الرأس الممسوح كذلك هي مجملة في حق جانب الرأس الممسوح ، وأنت تعلم أن الحنفية جعلوا حديث مسح الناصية ومسح مقدم الرأس بياناً لها في حق المقدار وقالوا بفرضية ذلك المقدار فعليهم أن يلتزموا أصلهم هذا ويقولوا بفرضية جانب الرأس المقدم لأن الناصية مقدم الرأس ، وقد درست أن صاحب روح المعانى قال : وهو ربع الرأس من أي جانب كان الخ .

وأما ثامناً فلأن مسح النبي ﷺ مقدم رأسه أو مسحه بالناصية من أفعاله ﷺ ، والفعل لاينفي جواز الأقل والأنقص ولاينافيه ولايقتضي نفيه ، وهذا بعكس مفروضية الربع .

وأما تاسعاً فلأن ما أتوا به من الأدلة لإثبات مفروضية الربع لاتدل على التقدير بالربع فضلاً عن مفروضيته سلمنا دلالتها على الربع لكن نقول : إن تلك الدلالة ظنية ، ولابد لإثبات الفرض من قطعية الدلالة وجزمية الطلب بالاتفاق ، وهما منتفيان فيما نحن فيه .

وأما عاشراً فلأن الحنفية قالوا : لابد لإثبات الفرض أن يكون ثبوت دليله قطعياً ، ولا ريب أن ثبوت دليل مفروضية الربع ليس قطعياً ، فلايثبت به الفرض على قاعدتهم أيضاً .

فهذه عشرة وجوه تقدح في القول بالربع ، وبها يظهر ضعف القول بثلاث أصابع اليد ، ووهن القول بمقدار الناصية ، وعوار قول صاحب الفيض : والاقتصار على الربع الخ واعلم أنه كان موضع هذا البحث باب مسح الرأس كله الخ وإنما وضعناه ههنا تبعاً لصاحب الفيض .

ثم قوله : ولا شك أن مذهبنا هو الأحوط الخ إن أراد به أنه هو الأحوط بالنظر إلى مقتضى الدليل ففيه ما قد رأيت وسمعت ، وإن أراد به أنه هو الأحوط بالنظر

إلى أنه يشمل ثلاث أصابع اليد وثلاث شعرات ففيه أن الأحوط حينئذ هو قول مالك لأنه يشملهما ويشمل الربع .

على أن الرجل بالعمل على قول مالك يخرج من اختلاف العلماء إذ العمل بقوله يستلزم العمل بسائر الأقوال ، فيكون قول مالك هو الأحوط . مع أن صور المسح الثلاث التي ثبتت عن النبي ﷺ تؤيد قول مالك وتجعله هو الأحوط على الأقل فتدبر ولاتكن من الغافلين .

٦٨٤- **قال** : قوله : قال أبو عبدالله الخ وظني أن المصنف - رحمه الله تعالى - انتقل إلى بيان مسألة أصولية ، وهي أن الزيادة بخبر الواحد تجوز ، ولذا بين النبي ﷺ قدر الفرض مع عدم ذكره في القرآن . اهـ (ج١ ص٢٣٥) .

يقول : إن ظن صاحب الفيض هذا ليس بصواب أما أولاً فلأن المحققين من أهل الأصول كالرازي وغيره قد صرحوا أن المرة من لوازم الائتمار بالأمر ومقتضياته فآية الوضوء تدل على المرة وإن كانت هذه الدلالة التزامية ، ولا شك أن ذكر الملزوم ذكر اللازم ، فلايصح قوله : مع عدم ذكره في القرآن . على الإطلاق .

وأما ثانياً فلأن كل واحد من أهل العلم يعلم أن افتراض غسل أعضاء الوضوء مرة ومسح الرأس فيه مرة قد ثبت بالكتاب أيضاً ، فالقرآن المجيد قد دل على المرة فلايكون بيانها في الخبر من باب الزيادة بالخبر لأن الزيادة فرع عدم دلالة الكتاب على ما زيد بالخبر .

وأما ثالثاً فلأن ما صح من الأخبار لايدل على افتراض المرة ولاسيما على قاعدة الحنفية لأنها تحكي أن النبي ﷺ توضأ مرة مرة، والفعل لايدل على الافتراض إلا إذا كان بياناً للإجمال الدال على الطلب الجازم، وقد سمعت من صاحب الفيض أنه لا إجمال في الآية في باب المسح ولا ذكر لقدر الفرض في القرآن ، وأراد بقدر الفرض هنا غسل أعضاء الوضوء مرة أو مرتين أو ثلاث مرات وكذا مسح الرأس .

وما يدل من الأخبار على افتراض المرة فلم يثبت عن النبي ﷺ ولو سلم ثبوته لما دل عند الحنفية على الافتراض إذ لابد عندهم لإثبات الافتراض من قطعية الثبوت ، وأخبار الآحاد ليست بقطعية الثبوت عندهم ، وقد قالوا هم أيضاً بافتراض المرة .

ولك أن تقول : إن قول المصنف : وبين النبي ﷺ أن فرض الوضوء مرة مرة . إشارة منه إلى مسألة أصولية ولكنها ليست مسألة جواز الزيادة بخبر الواحد ، بل هي أن الأمر لايقتضي التكرار ولايدل عليه ، ولذا اقتصر النبي ﷺ في بعض الأحيان على الغسل والمسح مرة مرة مع ورود الأمر بهما .

٦٨٥- **قال** : وحاصل المسألة عندنا : أن الزيادة بالخبر إنما تمتنع في مرتبة الركنية والشرطية أما في مرتبة الوجوب أو الاستحباب فلا . اهـ (ج١ ص٢٣٥) .

اقول : الحنفية إنما يمنعون الزيادة في مرتبة الركنية والشرطية بخبر الواحد وأجازوا بالمتواتر والمشهور .

يقول : قال المحشي : ورأيت في العرف الشذي في باب مهور النساء أن الزيادة في مرتبة الركنية والشرطية أيضاً تجوز عند شيخي - رضي الله تعالى عنه - وإن لم يكتبوه إلا في مرتبة الظن دون القطع ، وهذا يبني على تحقيقه أن الأركان والشرائط أيضاً قد تكون ظنية . اهـ (ج١ ص٢٣٥) .

وما راه المحشي في العرف الشذي فهاك نصه : ثم ههنا بحث أصولي بأن زيادة عشرة دراهم في النكاح زيادة بالخبر الواحد على نص القرآن وذلك غير جائز فيقال : إنه ليس زيادة الركن والشرط بل زيادة الحكم ، ولكن الحق أن الزيادة على القاطع بخبر الواحد في مرتبة الظن جائز لا في مرتبة القطع أعم من أن يكون شرطاً أو حكماً ولا بد من هذا وإن لم يذكره أرباب الأصول ، فإذن لايرد اشتراط عشرة دراهم في سرقة النصاب فإنه ثابت بالخبر الواحد ، ولايرد اشتراط المصر في إقامة

الجمعة ، وكك اشتراط ستر العورة في الحج ، وكك مسائل أخر ، وأما إذا صار خبر الواحد قطعياً فيجوز به زيادة الركن أيضاً أي في مرتبة القطع ، ويكون قطعياً إذا كان محفوفاً بالقرائن . اهـ (ص٣٦١) .

واعلم أن عبارة العرف الشذي في النسخة التي بيدي كما ذكرت قبل إلا في موضع واحد كانت الواو زيدت فيه فأسقطناها من البين ، وبقية الألفاظ نقلناها كما هي فيها إن خطأ فخطأ وإن صواباً فصواباً .

ثم النظر هنا في مقامين الأول في الموازنة بين كلام المحشي وعبارة العرف الشذي ، والثاني في الموازنة بين أقوال صاحب الأمالي في تحقيق مسألة الزيادة ، ولابد للكلام في الموازنتين من تمهيد مقدمة ، وهي أن المراد بمرتبة القطع هنا مرتبة الركنية والشرطية والفرضية ، والمراد بمرتبة الظن مرتبة الوجوب والندب ، وبالعكس في كلتا المرتبتين ، وهذا على اصطلاح أهل الرأي .

وإذا أتقنت هذا فاستمع أن النظر في المقام الأول هو أن حاصل كلام المحشي أن الزيادة على القاطع بخبر الواحد في مرتبة الركنية والشرطية - أي في مرتبة القطع - أيضاً تجوز عند شيخه ، وحاصل ما في العرف الشذي أن الزيادة على القاطع بخبر الواحد في مرتبة الظن - أي في مرتبة الوجوب والندب - جائزة لا في مرتبة القطع - أي في مرتبة الركنية والشرطية - أعم من الخ وبينهما تناقض لأن في الثاني نفياً لما أثبت في الأول .

ثم بينهما اختلاف آخر وهو أن مفاد قول المحشي : وإن لم يكتبوه إلا في مرتبة الخ أن أرباب الأصول ذكروا الزيادة في مرتبة الظن، ولم يذكروها في مرتبة القطع، ومفاد قول صاحب العرف الشذي : ولا بد من هذا وإن لم يذكره الخ أن أرباب الأصول لم يذكروا الزيادة في مرتبة الظن أيضاً ، وبينهما تناقض فإن الأول قد نسب إلى أرباب الأصول ذكر الزيادة في مرتبة الظن والثاني قد نفاه عنهم .

ثم بينهما اختلاف ثالث وهو أن صاحب العرف الشذي قال : وأما إذا صار خبر الواحد قطعياً فيجوز به زيادة الركن أيضاً أي في مرتبة القطع ويكون الخ وسكت عنه المحشي نعم مفهوم كلامه يخالفه لأن المحشي قد صرح أن تحقيق شيخه أن الأركان والشرائط أيضاً قد تكون ظنية ، فإن هذا التحقيق يغني عن تقييد خبر الواحد في إفادته الزيادة في مرتبة الركنية والشرطية بصيرورته قطعياً باحتفافه بالقرائن .

فائدة

قال شبير أحمد العثماني : وبالجملة ليست منزلة جامع هذه الأمالي على صحيح البخاري فيما أرى مثل منزلة جامع أماليه على جامع الترمذي بل فاقه بكثير حتى جمعها في شكل كتاب مستقل . اهـ (أواخر المقدمة ص٨٠) هذا وفي عبارة العرف الشذي هذه أنظار أخر لبسطها موضع آخر .

والنظر في المقام الثاني من وجوه الأول أن ظاهر كلامه هنا أن الزيادة في مرتبة الظن زيادة عندهم وقد قال في المقدمة : وأما في مرتبة الوجوب والاستحباب فلايسمونها زيادة . اهـ (ص٤٨) ولك أن تقيد الأول باللغة والثاني بالاصطلاح لكن المتبادر في الاصطلاحيات الاصطلاح لا اللغة .

الثاني أنه قال في المقدمة : معنى قولهم : لاتجوز الزيادة . أي في مرتبة الركنية والشرطية ، ومعنى قولي : تجوز الزيادة . أي في مرتبة الوجوب فلا خلاف ولا شقاق الخ (ص٤٨) وهو صريح في أنه لايجوز الزيادة في مرتبة الركنية والشرطية وفاقاً لسائر أصحابه .

ويقول المحشي هنا : إن الزيادة في مرتبة الركنية والشرطية أيضاً تجوز عند شيخي الخ ويقول : وهذا يبني على تحقيقه أن الأركان والشرائط أيضاً قد تكون

ظنية . اهـ وهذان القولان يدلان على أن شيخ المحشي يجوز الزيادة في مرتبة الركنية والشرطية خلافاً لسائر أصحابه ، وهل هذا إلا اضطراب شديد لايتحمل الجمع إلا أن يقال : بأنه كان رجع عن أحدهما .

الثالث أنه قال في المقدمة : بقي شيء وهو أن خبر الصحيحين إذا أفاد القطع وإن كان نظرياً على ما حققناه سابقاً فهل تجوز منه الزيادة أو لا ؟ والذي عندي أنه لاتجوز لأنها أخبار آحاد بعد لم ترق إلى مرتبة التواتر والمشهور . اهـ

وقد خالف قوله هذا حيث قال في العرف الشذي : وأما إذا صار خبر الواحد قطعياً فيجوز به زيادة الركن أيضاً أي في مرتبة القطع ، ويكون قطعياً إذا كان محفوفاً بالقرائن . اهـ ولا ريب أن أخبار الصحيحين من الأخبار المحفوفة بالقرائن .

وقد خالف قوله هذا حيث جوز الزيادة في مرتبة الركنية والشرطية أيضاً وحيث حقق أن الأركان والشرائط أيضاً قد تكون ظنية كما ذكرهما المحشي فلم يبق على هذا التجويز ولا على هذا التحقيق شيء هو أن خبر الصحيحين الخ حتى يحتاج إلى الإجابة بقوله : والذي عندي أنه لاتجوز لأنها أخبار آحاد الخ وإذا تأملت وأمعنت فيما ذكرنا أثناء النظر في المقامين ظهر لك اضطرابات أخر في أقواله .

وبالجملة أن صاحب الفيض - رحمه الله تعالى - قد استشعر بضعف قول أصحابه : لاتجوز الزيادة بخبر الواحد . لكن اضطربت كلماته في الإفصاح بالحق في تلك المسألة فربما وافق الحق ، وربما خالفه ، وخاف مطاعن حزبه ، فآثر الحزب على الحق كما رأيت وسمعت ودرست أقواله المضطربة ، والحق أحق أن يتبع ، والحزب إذا خالف الحق أحرى أن لاينصر ولايطاع ، فاقتف الحق ولاتكن امعة .

فائدة جليلة

قال الشاه ولي الله الدهلوي في حجة الله البالغة : إني وجدت بعضهم يزعم أن بناء الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي - رحمهما الله تعالى - على هذه الأصول المذكورة في كتاب البزدوي ونحوه ، وإنما الحق أن أكثرها أصول مخرجة على قولهم .

وعندي - القائل الشاه ولي الله - أن المسألة القائلة بأن الخاص مبين ولايلحقه البيان ، وأن الزيادة نسخ ، وأن العام قطعي كالخاص ، وأن لا ترجيح بكثرة الرواة، وأنه لايجب العمل بحديث غير الفقيه إذا انسد باب الرأي ، وأن لا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلاً ، وأن موجب الأمر هو الوجوب البتة ، وأمثال ذلك أصول مخرجة على كلام الأئمة ، وأنه لاتصح بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه ، وأنه ليست المحافظة عليها والتكلف في جواب ما يرد عليها من صنائع المتقدمين في استنباطاتهم كما يفعله البزدوي وغيره أحق من المحافظة على خلافها والجواب عما يرد عليه .

مثاله أنهم أصلوا أن الخاص مبين فلايلحقه البيان ، وخرجوه من صنيع الأوائل في قوله تعالى : (واسجدوا واركعوا) وقوله ﷺ : لاتجزئ صلاة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود . حيث لم يقولوا بفرضية الاطمئنان ولم يجعلوا الحديث بياناً للآية ، فورد عليهم صنيعهم في قوله تعالى : (وامسحوا برءوسكم) ومسحه ﷺ على ناصيته حيث جعلوه بياناً ، وقوله تعالى : (الزانية والزاني فاجلدوا) وقوله تعالى : (السارق والسارقة فاقطعوا) الآية وقوله تعالى : (حتى تنكح زوجاً غيره) وما لحقه البيان بعد ذلك ، فتكلفوا للجواب كما هو مذكور في كتبهم .

وأنهم أصلوا أن العام قطعي كالخاص وخرجوه من صنيع الأوائل في قوله تعالى : (فاقرأوا ما تيسر من القرآن) وقوله ﷺ : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب . حيث لم يجعلوه مخصصاً ، وفي قوله ﷺ : فيما سقت العيون العشر . الحديث ، وقوله ﷺ : ليس فيما دون خمسة أواق صدقة . (كذا في النسخة التي بيدي والصحيح هنا : أوسق . مكان أواق) حيث لم يخصوه به ونحو ذلك من المواد ، ثم ورد عليهم قوله تعالى : (فما استيسر من الهدي) وإنما هو الشاة فما فوقه (كذا في النسخة التي بيدي ، والصواب : فوقها) ببيان النبي ﷺ ، فتكلفوا في الجواب الخ وعليك أن تراجع هذا الفصل من حجة الله البالغة فإنه يشتمل على مسائل مهمة ، ومباحث هامة .

٦٨٦- **قال** : ولعل نظر الشافعية في أمثال هذه المواضع أن الحكم إذا كان قطعياً بنفسه لاتؤثر فيه ظنية الطريق ، فخبر الواحد وإن كان ظنياً في نفسه إلا أنه طريق لبلوغ الحكم القطعي إلينا فقط فلايكون مؤثراً في الحكم . اهـ(ج١ ص٢٣٥) .

أقول : ونظر الشافعية أن حكم الصيغة وهو الإلزام حتماً لايؤثر فيه ظنية الثبوت ، وإنما يؤثر ظنية الثبوت في حكم الثبوت فقط .

يقول أولاً : إن شيخنا - حفظه الله تعالى - قد أشار إلى أن ترجي صاحب الفيض هنا ليس على محله .

ثانياً : إن الوجوب عند الحنفية عبارة عن الحكم الذي يكون واحد من الإثبات والثبوت لدليله قطعياً والآخر ظنياً أو يكون إثبات دليله قطعياً وثبوته ظنياً قولان لهم ، وهذا اعتراف منهم بأن ظنية الثبوت لاتنزل قطعية الإثبات إلى ظنيته ، فقول صاحب الفيض في بيان نظر الحنفية : فظنية الطريق تسري إلى الحكم لا محالة وتجعله ظنياً البتة . مخالف لما ذكرت الحنفية في رسم الوجوب إن أراد به أن ظنية الطريق تجعل إثبات الدليل القطعي الإثبات ظنياً ، وإلا فلا مخالفة بين نظر الحنفية

ونظر الشافعية إلا في اللفظ والاصطلاح .

وأيضاً هو مخالف لما ذكره هو نفسه في المقدمة رداً على ابن الهمام حمله النفي في قوله ﷺ : لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب . على نفي الكمال - وإنما هذا فهم صاحب الفيض وزعمه ولم نقل بحمل الكمال النفي على نفي الكمال من عند أنفسنا - وهاك لفظه : ولاينبغي أن يبحث في الدلالة كما فعله الشيخ - رحمه الله تعالى - فإنه إن أفاد في طرف أضره في طرف آخر لأن الخبر ظني الثبوت من قبل ، وبالبحث في الدلالة يصير ظني الدلالة أيضاً فيفوت الوجوب الخ (ص٤٩) فلو كان ظنية الثبوت تجعل دلالة قطعي الدلالة ظنية لما بقي لقوله : وبالبحث في الدلالة يصير الخ بعد تصريحه بظنية الثبوت معنى .

وإن أراد بقوله : فظنية الطريق تسري الخ أن ظنية الطريق تجعل الحكم ظني الثبوت ففيه أنه لا مساس له بمحل النزاع لأن الشافعية تعترف بأن الحكم الثابت بالأخبار الظني ثبوتها يكون ظني الثبوت ، فالفرض عندهم فرضان فرض يكون ثبوته قطعياً وفرض يكون ثبوته ظنياً .

٦٨٧- **قال** : وبعبارة أخرى أن الشافعية ذهبوا إلى التجريد ونظروا إلى الحكم في نفسه بدون ملاحظة حال الطريق والحنفية الخ (ج١ ص٢٣٥) .

يقول أولاً : إن الشافعية لم يحكموا على المجموع بالقطعية . كذا قيل ، والحق أن هذا النزاع ليس بنزاع في الحقيقة ، وإنما هو نزاع في التسمية والاصطلاح فقط . هذا ما ذهب إليه بعض أهل العلم في هذا المقام ، وفيه نظر ظاهر ، واصطلاح الحنفية في الوجوب والفرض لا دليل عليه في الكتاب ولا في السنة .

ثانياً : إن الصواب في هذا البحث ههنا استعمال لفظ الإثبات أو الدلالة مكان لفظ الحكم في مواضع .

٦٨٨- **قال** : وبعبارة أخرى أن الشافعية جعلوا القرآن كالمتن والحديث كالشرح

فأخذوا المراد من المجموع ، ونحن أخذنا القرآن أولاً ثم أوجبنا العمل بالحديث ثانياً الخ (ج١ ص٢٣٦) .

يقول اولا : إن الله سبحانه وتعالى قال : ثم إن علينا بيانه . وقال : فإنما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوماً لداً . وقال : فإنما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون . وقال: وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون .

فهذه الآيات المباركة وغيرها تدل أن رسول الله ﷺ شارح للقرآن . ثم رجوع الصحابة في تفسير القرآن إلى النبي ﷺ يرشدك إلى أن الصحابة - رضي الله عنهم - كانوا يعتقدون أن السنة شارحة لكتاب الله تعالى .

واعلم أن وظيفة السنة لاتنحصر في شرح القرآن ، بل هي مستقلة بالتشريع في كثير من المواضع ، وليست السنة في ذلك التشريع في مرتبة ثانوية كما يتوهمه كثير من الناس لأن السنة أيضاً وحي قال الله تعالى : وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن توليتم فإنما على رسولنا البلاغ المبين . وقال تعالى : وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم . الآية وقال تعالى : قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فإنما . الآية ، وقال تعالى : قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله . الآية بواو الجمع في الآيات كلها ، وهي لاتكون للترتيب ، بل قال تعالى : من يطع الرسول فقد أطاع الله . الآية .

ثانياً : إن الحديث المتواتر والمشهور بمنزلة الشرح للقرآن عند الحنفية أيضاً ، فإنهم أيضاً يأخذون المراد من مجموع القرآن والأحاديث المتواترة أوالمشهورة ، وقد سمعت من المحشي أن تحقيق صاحب الفيض أن الأركان والشرائط أيضاً تكون ظنية، وأن الزيادة بخبر الواحد في مرتبة الركنية والشرطية تجوز عنده ، وهذا هو بعينه مذهب الشافعية ، فيكون القرآن عنده أيضاً كالمتن والحديث كالشرح .

٦٨٩- **قال** : وبعبارة أخرى أن الحنفية يتخذون السبيل هو القرآن إلا أنه لما ورد

الحديث فيما سكت عنه القرآن يخرجون له صورة العمل ويعملون به أيضاً ، فكأنهم جعلوا حال القرآن مع الحديث كحال ظاهر الرواية مع النوادر . اهـ(ج١ ص٢٣٦) .

اقول : وكل ما ذكر من العبارات من نظر الشافعية والحنفية خلاف نفس الأمر فإن الشافعية لم يذهبوا إلى التجريد وعدم السراية ، فإنهم أيضاً قسموا الفرض إلى القطعي والظني ، وهو اعتبار لظنية الطريق وقطعيته ، والحنفية اعتبروه فيما ليس فيه ، فإن الظن إنما جاء في الثبوت دون الاحتمال في الصيغة ، والشافعية اعتبروه حيث جاء ، والحنفية عدوه إلى غيره ، وهذا ليس بصحيح .

يقول : إن مفهوم عبارة صاحب الفيض هذه أن الحنفية لايتخذون الحديث سبيلاً ، وأنه إذا ورد الحديث فيما نطق به القرآن لايخرجون له صورة العمل ولايعملون به ، ولا ريب أن ذكر هذا المفهوم يغني عن رده ، ورد ما يدل عليه قال الله تعالى : وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولاتتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلك وصاكم به لعلكم تتقون . وقال تعالى : ويوم يعض الظالم على يديه يقول ياليتني اتخذت مع الرسول سبيلاً . وقال تعالى : قل هذه سبيلي أدعوا إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني وسبحان الله وما أنا من المشركين .

ولا مرية أن سبيل رسول الله ﷺ الذي كان يسلكه إنما هو القرآن والسنة والحديث ، ثم جعل حال القرآن مع الحديث كحال ظاهر الرواية مع النوادر حط لرتبة الحديث والسنة ، بل حط لرتبة القرآن أيضاً كما لايخفى على أهل العلم .

٦٩٠- **قال** : إن المنسوخ بعد نزول الناسخ يبقى قطعياً عندنا بخلاف التخصيص فإنه يجعل العام ظنياً ، ووجه الفرق أن المخصص يصاحب العام زماناً فكأنه لم ينعقد حجة بعد حتى لحقه المخصص فأخرج الخ (ج١ ص٢٣٦) .

اقول : والتخصيص عندهم على التحقيق لايكون إلا بالمتصل من الكلام

المستقل .

يقول : قال صاحب نور الأنوار : والتخصيص في الاصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول ، فإن لم يكن كلاماً بأن كان عقلاً أو حساً أو عادة أو نحوه لم يكن تخصيصاً اصطلاحاً ولم يصر ظنياً ، وكذا إن لم يكن مستقلاً بل كان بغاية أو شرط أو استثناء أو صفة ، وسيجيء تفاصيلها ، وكذا إن لم يكن موصولاً بل كان متراخياً لايسمى تخصيصاً بل نسخاً على ما سيجيء هكذا قالوا . وعند الشافعي كل ذلك يسمى تخصيصاً لأنه عنده هو قصر العام على بعض المسميات مطلقاً ، وكثيراً ما يطلق التخصيص على المتراخي مجازاً عندنا أيضاً . اهـ

ثم في كلام صاحب الفيض نظر أما أولاً فلأن قوله : إن المنسوخ بعد الخ ليس على إطلاقه فإن المنسوخ قد يكون ظنياً قبل نزول الناسخ .

وأما ثانياً فلأن قوله : بخلاف التخصيص فإنه الخ يدل على أن العام قبل التخصيص ليس بظني عنده وعندهم ، وهو ليس بمتفق عليه فيما بينهم ، وقد اختار صاحب الفيض نفسه ظنية العام حيث قال في المقدمة : فذهب الأولون إلى أنه قطعي والآخرون إلى أنه ظني ، وهو مذهب أكثر الشافعية والحنابلة ، وهو المختار عندي . اهـ(ج١ ص٦١) وحديث قطعية الدلالة وظنية المراد قد قدمنا ما فيه فراجعه في موضعه .

وأما ثالثاً فلأن قوله : ووجه الفرق أن المخصص يصاحب العام الخ مبني على أن المخصص يختص بالمصاحب المتصل ، وعليه يدل عبارة نور الأنوار المتقدمة لكن فيه نظراً قال في توضيح التنقيح : أو بمستقل وهو أي القصر بمستقل التخصيص الخ وقال أيضاً : وفي المستقل كلاماً أو غيره أي فيما إذا كان القاصر مستقلاً ويسمى هذا تخصيصاً سواء كان المخصص كلاماً أو غيره الخ .

فعدم تقييد صاحب التوضيح المستقل بما يدل على اتصاله ومصاحبته إشعار منه بأن التخصيص والمخصص يطلقان على المتصل وغيره ، وقال في التلويح : فإن قيل : جعل المستقل ههنا مخصصاً من غير فرق بين المتراخي وغيره ، وقد سبق أن المتراخي نسخ لا تخصيص . قلنا: التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلايقيد بعدم التراخي ولهذا يقال : النسخ تخصيص . وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي ، والقول بأن التخصيص لايطلق إلا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والإجماع ، وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي . اهـ

والقول بالمجاز كما صدر عن صاحب نور الأنوار يقتضي أن يكون القصر في هذه الصور الثلاث نسخاً حقيقة وتخصيصاً مجازاً ، وهو كما ترى ، ثم إن صاحب التوضيح بقوله : كلاماً أو غيره . قد عمم وصرح أن التخصيص والمخصص عامان وصاحب نور الأنوار قد خصصهما بالكلام فقط وقال : فإن لم يكن كلاماً بأن كان عقلاً أو حساً أو عادة أو نحوه لم يكن تخصيصاً اصطلاحاً . اهـ ومما ذكرنا قبل قد ظهر ضعف وجه الفرق الذي بينه صاحب الفيض فإن مبناه على اعتبار المصاحبة الزمانية في التخصيص وهو ضعيف كما درست في كلام التفتازاني ومنه اتضح ضعف ما قاله صاحب نور الأنوار من تقييد التخصيص بالمتصل من الكلام .

وأما رابعاً فلأن الضمير المجرور في قوله : وعليه يتفرع منع تعليل الناسخ الخ إما يرجع إلى قوله : إن المنسوخ بعد نزول الناسخ يبقى الخ أو يرجع إلى قوله : إن المخصص يصاحب العام الخ وعلى كلا التقديرين لايصح التفريع أما على الأول فلما ذكرنا في الوجه الأول من وجوه النظر ، وأما على الثاني فلما بينا في الوجه الثالث منها .

وأما خامساً فلأن ظاهر كلام صاحب الفيض أن منع تعليل الناسخ عام في كل ناسخ وقد قال صاحب التوضيح : فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ أي لما ذكرنا أن تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فإنه لايصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض أفراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياساً صورته أن يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخياً عن ورود العام فإنا نجعله ناسخاً لا مخصصاً على ما سبق . اهـ وهو صريح في أن المسألة ليست في كل ناسخ .

وأما سادساً فلأن المعارضة بالنص في صورة التعليل موجودة في الناسخ والمخصص كليهما ، فلا فرق . على أن الأفراد الأخر التي يجوز إخراجها على تقدير التعليل مندرجة في الأفراد المعلومة التي أخرجها النص المعلل فلا معارضة .

هذا وقد ذكروا في الفرق بين التخصيص والنسخ زهاء عشرين وجهاً ، وإذا تقرر أن بين التخصيص والنسخ فرقاً ، واعترف به الحنفية فقد ظهر أن تعليلهم عدم جواز تقييد الكتاب وتخصيصه بخبر الواحد عندهم بقولهم : إن التخصيص والتقييد نسخ . عليل جداً .

باب لاتقبل صلاة بغير طهور

٦٩١- **قال** : قد يتخايل أن نفي القبول لايستلزم نفي الصحة ، فقال قائل : إن القبول يطلق على معنيين الأول ما هو المعروف والثاني ما يرادف الصحة . قلت : بل هو ضد الرد ، فمعناه أن الصلاة بدون الطهور الخ (ج١ ص٢٣٦) .

اقول : عدم القبول وإن كان أعم من عدم الصحة لأن نقيض الأخص (وهو القبول) أعم من نقيض الأعم (وهو الصحة) إلا أن المراد من عدم القبول ما كان لعدم ركن أو شرط دون أمر خارجي ، وهو أي عدم القبول لعدم ركن أو شرط

مساو لعدم الصحة .

يقول أولا : إن الحافظ قال : والمراد بالقبول هنا ما يرادف الصحة وهو الإجزاء، وحقيقة القبول ثمرة وقوع الطاعة مجزئة رافعة لما في الذمة . ولما كان الإتيان بشروطها مظنة الإجزاء الذي القبول ثمرته عبر عنه بالقبول مجازاً وأما القبول المنفي في مثل قوله ﷺ: من أتى عرافاً لم تقبل له صلاة . فهو الحقيقي لأنه قد يصح العمل ويتخلف القبول لمانع ، ولهذا كان بعض السلف يقول : لأن تقبل لي صلاة واحدة أحب إلي من جميع الدنيا . قاله ابن عمر قال : لأن الله تعالى قال : إنما يتقبل الله من المتقين . اهـ

وقال العيني : والتحقيق ههنا أن القبول يراد به شرعاً حصول الثواب ، وقد تخلف عن الصحة بدليل صحة صلاة العبد الآبق وشارب الخمر مادام في جسده شيء منها ، والصلاة في الدار المغصوبة على الصحيح عند الشافعية أيضاً .

وأما ملازمة القبول للصحة ففي قوله عليه الصلاة والسلام : لايقبل الله صلاة حائض إلا بخمار . والمراد بالحائض من بلغت سن الحيض ، فإنها لاتقبل صلاتها إلا بالسترة ، ولاتصح ولاتقبل مع انكشاف العورة .

والقبول يفسر بترتب الغرض المطلوب من الشيء على الشيء ، فقوله عليه الصلاة والسلام : لايقبل الله صلاة من أحدث حتى يتوضأ . عام في عدم القبول في جميع المحدثين في جميع أنواع الصلاة .

والمراد بالقبول وقوع الصلاة مجزئة بمطابقتها للأمر ، فعلى هذا يلزم من القبول الصحة ظاهراً وباطناً ، وكذلك العكس . ونقل عن بعض المتأخرين أن الصحة عبارة عن ترتب الثواب والدرجات على العبادة ، والإجزاء عبارة عن مطابقة الأمر فهما متغايران أحدهما أخص من الآخر ، ولايلزم من نفي الأخص نفي الأعم ، فالقبول على هذا التفسير أخص من الصحة ، فكل مقبول صحيح ولا عكس . اهـ

فقد ظهر من كلام الحافظ والعيني أن المعنى الحقيقي للقبول واحد وإنما النزاع في تعيينه والنسبة بينه وبين الصحة ، فمن قال بالملازمة بينهما لم يحتج في شرح الحديث الذي جعله المصنف ترجمة الباب إلى صرف القبول عن معناه الحقيقي لأن نفي القبول عنده يستلزم نفي الصحة وبالعكس إلا أن يكون ممن يقولون بعدم اشتراط الطهارة للصلاة ، ومن قال بالعموم والخصوص بينهما احتاج هنا إلى صرف القبول عن معناه الحقيقي حتى يلزم من نفي القبول نفي الصحة إلا أن يكون من الذين لايقولون باشتراط الطهارة للصلاة .

هذا وقد قال شيخ صاحب الفيض في التقرير على الترمذي ما لفظه : قوله : لاتقبل صلاة . أي لاتصح كما ورد في رواية أخرى . ويقال بأن الصحة والقبول متحدان في العبادات المحضة ، فلايرد أن عدم القبول لايدل على عدم الصحة . اهـ ولم أقف حتى الآن على رواية أخرى ثابتة ورد فيها لفظ : لاتصح . بدل لفظ : لاتقبل . فتأمل .

وقال صاحب الفيض في العرف الشذي : القبول على قسمين أحدهما كون الشيء مستجمعاً لجميع الأركان والشرائط ، وثانيهما وقوعه في حيز مرضاة الله . وقال ابن دقيق العيد : إن القبول مشترك في المعنيين ولا قرينة على المعنى الأول ، وأما الثاني فغير معلوم لغير الله تعالى ، فلا نعلم ما في حديث الباب . وأقول : إن المراد هو الأول بقرينة الإجماع على عدم صحة الصلاة بدون الطهور ، وعدم القبول هو الرد سواء كان لذلك أو لهذا . اهـ فقد رأيت أن صاحب الفيض نفسه قد قسم القبول إلى قسمين في العرف ، وقال هو عينه في الفيض : ولا حاجة إلى التقسيم .

ثانياً : إنه إن أراد بالإجماع على أن الطهارة الخ الإجماع على أن طهارة البدن والثياب والمكان شرط لصحة الصلاة ففيه أنه لا إجماع على ما ذكر قال الحافظ في الفتح باب أبوال الإبل والدواب والغنم الخ : والأولى أن يقال : إن هذا مَن فعل

أبي موسى وقد خالفه غيره من الصحابة كابن عمر وغيره فلايكون حجة أو لعل أبا موسى كان لايرى الطهارة شرطاً في صحة الصلاة ، بل يراها واجبة برأسها وهو مذهب مشهور . اهـ

وقد قال صاحب الفيض نفسه في العرف الشذي : ونسب إلى مالك بن أنس عدم الإعادة على من صلى بلا وضوء ، وليست هذه النسبة صحيحة ، ولعل وجه النسبة الاشتهار على الألسنة عدم اشتراط طهارة الثوب والمكان عند مالك ، فقاسوا عليهما طهور البدن أيضا . اهـ

على أن الإجماع على تقدير تسليمه لايقطع الحاجة إلى التقسيم ، ولايكون قرينة على أن المراد في الحديث أول القسمين .

ثالثا : إن قوله : بل هو ضد الرد فمعناه الخ وقوله : وعدم القبول هو الرد الخ لايدفعان أصل الإشكال الذي هو أن نفي القبول لايستلزم نفي الصحة ، فإن مفاد أصل الإشكال ليس إنكار شمول الرد وعدم القبول لعدم الصحة حتى يثبت ويقرر ذلك الشمول وإنما بناءه على أمرين الأول أن القبول أخص من الصحة مطلقاً والثاني أن نفي الأخص لايستلزم نفي الأعم فتدبر ، والله أعلم .

٦٩٢- **قال** : نعم في صلاة الجنازة وسجدة التلاوة بعض شذوذ فعند البخاري عن ابن عمر - رضي الله عنه - : انه لايسجدها على غير وضوء . إلا أن في الحاشية للشيخ أحمد علي السهارنفوري نقيضه أنه كان يسجدها على وضوء ، فتردد فيه النظر أيضاً . اهـ (ج١ ص٢٣٦) .

يقول أولاً : إن لفظة لا في قوله : إنه لايسجدها الخ خطأ يدل عليه الرجوع إلى الأصل فإن في نسخة الصحيح المطبوعة في مطبعة أصح المطابع : وكان ابن عمر يسجد على غير وضوء . وفي الحاشية للسهارنفوري : قوله : على غير وضوء . هكذا في رواية الأكثرين ، وللأصيلي بحذف غير ، وهذا هو اللائق بحاله لأنه لم

يوافقه أحد على جواز السجود بغير وضوء إلا الشعبي ، ولكن الأصح إثباته لما روى ابن أبي شيبة كان ابن عمر ينزل عن راحلته فيهريق الماء ثم يركب ، فيقرأ السجدة ، وما يتوضأ الخ .

وأيضاً يدل عليه قوله في الفيض بعد : إلا أن في الحاشية الخ لأن جملة يسجدها على وضوء ليست نقيضاً لجملة لايسجدها على غير وضوء .

ثانياً : إنه لا وجه لقوله : فتردد فيه النظر أيضاً . بعد ثبوت الترجيح لرواية الأكثرين كما قرأت في حاشية السهارنفوري ، وقد رجحها الحافظ أيضاً حيث قال : قوله : وكان ابن عمر يسجد على غير وضوء . كذا للأكثر ، وفي رواية الأصيلي بحذف (غير) والأول أولى فقد روى ابن أبي شيبة من طريق عبيد بن الحسن عن رجل زعم أنه كنفسه عن سعيد بن جبير قال : كان ابن عمر ينزل عن راحلته الخ .

وقال صاحب الفيض نفسه في العرف الشذي : أخرج البخاري عن ابن عمر أنه كان يسجد على غير وضوء ، وفي نسخة البخاري الأصيلي : كان ابن عمر يسجد على وضوء . وقال خدام البخاري : إن الأول أصح . اهـ وقوله : الأصيلي : كذا في نسخة العرف التي بيدى، والصواب : للأصيلي .

تنبيه

أما القول الذي في حاشية السهارنفوري : لم يوافقه أحد على جواز السجود بغير وضوء إلا الشعبي . ففيه نظر ظاهر لأنه قد وافقه عليه أبو عبدالرحمن السلمي أيضاً قال الحافظ : وأخرجه أيضاً - أي وأخرج ابن أبي شيبة الجواز المذكور أيضاً - بسند حسن عن أبي عبدالرحمن السلمي أنه كان يقرأ السجدة ثم يسلم وهو على غير وضوء إلى غير القبلة وهو يمشي يومي إيماء . اهـ

وقال صاحب الفيض في العرف الشذي : وأما سجدة التلاوة فقال الشعبي

والبخاري لايشترط التوضي الخ ثم جعل قوله : لم يوافقه أحد الخ علة ودليلاً لقوله : وهذا هو اللائق بحاله . عجيب ، فتنبه .

تنبيه آخر

اعلم أن اشتراط طهارة الثياب لصحة الصلاة يتعذر إثباته حسب قواعد الحنفية فإن من قواعدهم أن الشرط والركن لايثبتان إلا بدليل يكون ثبوته وإثباته قطعيين ، وما أتوا به لإثبات اشتراط طهارة الثياب لصحة الصلاة فإما ثبوته ظني ، وإما إثباته ظني ، وإما ثبوته وإثباته كلاهما ظنيان ، وقس على هذا مسألة اشتراط طهارة المكان ، ولعل اشتراط طهارة البدن من الخبث من ذلك الباب ، فتأمل ولاتعجل .

٢٩٣- **قال** : وسجدة التلاوة من أخص أركان الصلاة ، فينبغي أن يشترط لها ما يشترط للصلاة . اهـ (ج١ ص٢٣٦) .

يقول أولاً : ليس في الكتاب ولا في السنة ما يدل على أن سجدة التلاوة من أركان الصلاة ، ولم يذهب إليه ذاهب ما فيما أعلم فضلاً أن تكون من أخص أركان الصلاة ، بل ليست من واجبات الصلاة ولا من سننها ، وإنما هي من سنن التلاوة لآيات السجدة وسماعها مطلقاً في الصلاة كانت أم خارجها .

ثانياً : إن سجدة التلاوة في الصلاة كانت أو خارجها واجبة عند الحنفية قال في الهداية : والسجدة واجبة في هذه المواضع على التالي والسامع سواء قصد سماع القرآن أو لم يقصد . اهـ وقال صاحب الفيض نفسه : وهي واجبة عندنا وعند الجمهور سنة ، ووجهه أنه ليس عندهم مرتبة الواجب وجزم المصنف - رحمه الله تعالى - بسنيتها الخ (ج٢ ص٣٨٧) والواجب الذي في الصلاة من واجبات الصلاة لايكون عندهم ركناً للصلاة ولا شرطاً لها ، فكيف يكون الواجب الذي ليس من واجبات الصلاة ركناً لها أو شرطاً ؟

والذي أرى هو أن التلاوة في قوله : وسجدة التلاوة من أخص الخ من أخطاء الناسخ والكاتب ، وصواب العبارة هنا هكذا : والسجدة من أخص أركان الصلاة فينبغي الخ .

لكن فيه أيضاً أن السجدة التي هي من أخص أركان الصلاة أو أعم أركانها ليست بسجدة للتلاوة ، والسجدة التي هي للتلاوة ليست من أركان الصلاة ولا من واجباتها ولا من سننها لا من أخصها ولا من أعمها ، فقياس سجدة التلاوة على سجدة الصلاة مع الفارق . ثم اشتراط الطهارة وغيرها للصلاة ليس لاحتواء الصلاة على السجدة ، وإنما هو لأجل أنها صلاة قال الله تعالى : يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة . الآية وقال رسول الله ﷺ : لاتقبل صلاة بغير طهور . وأنت تعلم أن الطهارة وغيرها من الأمور شرط للصلاة على الميت ولا سجدة فيها ولا ركوع . وأما اتحاد أحكام المجموع والأجزاء والأركان فليس بضروري فإن الكل المجموعي والأفرادي يختلفان .

ثالثاً : إن قوله : فينبغي أن يشترط لها الخ يرد عليه النقض بأن قراءة القرآن من أركان الصلاة قال صاحب الهداية : فرائض الصلاة ستة التحريمة لقوله تعالى : وربك فكبر . والمراد به تكبيرة الافتتاح ، والقيام لقوله تعالى : وقوموا لله قانتين . والقراءة لقوله تعالى : فاقرأوا ما تيسر من القرآن الخ وإنما هذا قول الحنفية والصواب أن الركن من القراءة هو قراءة فاتحة الكتاب .

فينبغي أن يشترط لقراءة القرآن ولو خارج الصلاة ما يشترط للصلاة من الوضوء وغيره، ولم يقل به الحنفية أيضاً ، وقس على القراءة القيام والتكبير لأنهما أيضاً من أركان الصلاة . لايقال : إنه فرق بين كون الشيء من الأركان وكونه من أخصها . لأنا نقول : إن الأخصية لا مدخلية لها هنا في الانبغاء المذكور . مع أن لك أن تقول : إن القيام والقراءة والتكبير أيضاً من أخص الأركان . فعليك أن

تقتفي ما يرشدك إليه الدليل والبرهان من كتاب الله القرآن ، وسنة رسول الله الذي أوتي الميزان والفرقان .

٦٩٤- قال : وما نسب إلى مالك - رحمه الله تعالى - من أن الصلاة بدون الطهور جائزة عنده فهو باطل . اهـ (ج١ ص٢٣٧) .

اقول: والناسب هو رشيد أحمد الكنكوهي في الكوكب الدري تقرير الترمذي

يقول اولا : هاك نص الكنكوهي بلفظه : تفرقت أقوال العلماء في معنى قوله ﷺ : لاتقبل صلاة بغير طهور . فقال مالك لاتقبل الصلاة ما لم يتطهر غير أن الفريضة تسقط من الذمة وكان تاركاً للواجب ولعل هذا مبني على ما ذكرنا من أنه لم يثبت له من أصحابه المدنيين عدم الصحة في حالة التنجس الخ (ج١ ص٩) .

وقال في حاشية الكوكب الدري : الظاهر أن المراد به التنجس بالأنجاس دون الأحداث فإن صحة صلاة المحدث لم أرها في شيء من كتب الفروع أو الشروح بل حكوا الإجماع على اشتراط الطهارة من الأحداث ، وصرح باشتراطها في فروع المالكية أيضاً ففي الشرح الكبير للدردير : شرط لصحة صلاة ولو نفلاً أو جنازة أو سجود تلاوة طهارة حدث أكبر أو أصغر ابتداء ودواماً ما ذكر وقدر أولا ، فلو صلى محدثاً أو طرأ عليه الحدث فيها ولو سهواً بطلت . اهـ نعم الطهارة من الأنجاس مختلف فيها عندهم فقيل بالوجوب ، وقيل بالسنية ، وهو المشهور عندهم الخ (ص٩) .

ثانياً : قال محشي الفيض : أما من نسب إلى مالك - رحمه الله تعالى - جواز الصلاة مع الحدث فقد اشتبه عليه الحال بين الحدث والخبث ، وإنما الخلاف بين المالكية في اشتراط الطهارة عن الخبث ، فقيل بالوجوب ، وقيل بالسنية أما الطهارة عن الحدث فقد نقلوا عليه الإجماع . اهـ (ج١ ص٢٣٧) وقال في حاشية الهداية باب الأنجاس وتطهيرها : ذهب مالك إلى أن طهارة الثوب ليست بشرط في صحة

الصلاة . ١٢ د . اهـ

ثالثاً : إن صاحب الفقه على المذاهب الأربعة قال في بيان شروط الصلاة : المالكية قالوا : تنقسم شروط الثلاثة إلى ثلاثة أقسام شروط وجوب فقط ، وشروط صحة فقط ، وشروط وجوب وصحة معاً ، فأما القسم الأول وهو شروط الوجوب فقط فهو أمران أحدهما البلوغ ثانيهما عدم الإكراه على تركها ، وأما القسم الثاني وهو شروط الصحة فقط فهو خمسة الطهارة من الحدث والطهارة من الخبث والإسلام واستقبال القبلة وستر العورة . انتهى مقتصراً وهو نص صريح في أن الطهارة من الخبث شرط لصحة الصلاة عند المالكية أيضاً .

باب فضل الوضوء الخ

٦٩٥- **قال** : والفضل ههنا بمعنى الفضيلة ، وما بقي ، لا بمعنى الفضيلة فقط . اهـ (ج١ ص٢٣٧) .

يقول أولاً : يلزم على شرح صاحب الفيض هذا استعمال اللفظ المشترك في معنييه وإرادتهما به معاً ، والمسألة خلافية قال صاحب التنقيح والتوضيح : حكم المشترك التأمل حتى يترجح أحد معانيه ، ولايستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة لأنه لم يوضع للمجموع ، ولا مجازاً لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز . اهـ وفي المنار مع شرحه نور الأنوار : ولا عموم له أي للمشترك عندنا فلايجوز إرادة معنييه معاً . اهـ

وكلام صاحب الفيض في أوائل كتاب الوضوء يومي إلى جواز عموم المشترك عنده إن أراد بالمشترك الوارد فيه المشترك اللفظي ، وكلامه في شرح حديث هرقل من قوله : (صاحب إيلياء) وتمسك منه الشافعية - إلى قوله : إن الحديث ليس بحجة في مثل هذه الأمور الخ (ج١ ص٤٢) يشعر بأنه يوافق أصحابه في عدم جواز

الجمع بين معاني المشترك ، وصنيعه ههنا يرشدك إلى أنه قائل بجواز عموم المشترك بل بوقوعه حيث قال : والفضل ههنا بمعنى الفضيلة وما بقي ، لا بمعنى الفضيلة فقط . فالرجل متردد في مسألة الجمع بين معاني المشترك إذ منعه في موضع وجوزه في موضع .

ثانياً : إن الفضل بمعنى ما بقي ليس مراداً للبخاري ههنا ، ولايدل عليه حديث الباب كما يقتضيه الذوق السليم والفهم المستقيم . نعم قال الحافظ في الفتح : وفي الحديث معنى ما ترجم له من فضل الوضوء لأن الفضل الحاصل بالغرة والتحجيل من آثار الزيادة على الواجب ، فكيف الظن بالواجب ؟ . اهـ

٦٩٦- **قال** : واعلم أن الصلاة كانت في بني إسرائيل أيضاً الخ (ج١ ص٢٣٧) .

يقول : ومما يدل على هذا المطلوب قوله تعالى : وأوحينا إلى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتاً واجعلوا بيوتكم قبلة وأقيموا الصلاة الآية . وقوله تعالى : ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة وكلاً جعلنا صالحين ، وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة الآية . ويعقوب عليه السلام هو إسرائيل ، وبنو إسرائيل هم بنوه وإن سفلوا ، وقوله تعالى : ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً وقال الله إني معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة الآية . وغيرها من الآيات الدالة على ذلك المطلوب .

٦٩٧- **قال** : وعند الترمذي هذا وضوئي ووضوء الأنبياء من قبلي . فثبت الوضوء في الأمم السالفة في الجملة . اهـ (ج١ ص٢٣٧) .

يقول أولا : إن حديث : هذا وضوءي ووضوء الأنبياء الخ ضعيف لايصلح للاحتجاج قال الحافظ في شرح هذا الباب من الفتح : وقد اعترض بعضهم على الحليمي - أي في دعواه أن الوضوء من خصائص هذه الأمة - بحديث هذا وضوئي

ووضوء الأنبياء من قبلي، وهو حديث ضعيف كما تقدم لايصح الاحتجاج به لضعفه ولاحتمال أن يكون الوضوء من خصائص الأنبياء دون أممهم إلا هذه الأمة . اهـ

قال صاحب المشكاة : وعن عبدالله بن زيد قال : إن رسول الله ﷺ توضأ مرتين مرتين وقال: هو نور على نور. وعن عثمان رضي الله عنه قال: إن رسول الله ﷺ توضأ ثلاثاً ثلاثاً وقال: هذا وضوئي ووضوء الأنبياء قبلي وضوء إبراهيم. رواهما رزين ، والنووي ضعف الثاني في شرح مسلم . اهـ

وقال صاحب المرعاة - حفظه الله تعالى - : وروى أحمد عن ابن عمر مرفوعاً من توضأ واحدة فتلك وظيفة الوضوء التي لابد منها ، ومن توضأ اثنتين فله كفلان من الأجر ، ومن توضأ ثلاثاً فذلك وضوئي ووضوء الأنبياء قبلي . وفيه زيد العمي وهو ضعيف ، وروى ابن ماجه نحوه عن أبي بن كعب ، وفيه عبدالله بن عراوة عن زيد العمي ، وهما ضعيفان . اهـ

وقوله : عبدالله بن عراة . كذا هو بالواو في نسخة المرعاة التي بيدي ، وهو في سنن ابن ماجة بالدال المهملة ، وبها ضبطه صاحب المغني .

ثانياً : إن حديث : هذا وضوئي ووضوء الأنبياء من قبلي . لم أجده في جامع الترمذي حتى الآن .

ثالثاً : إن الصحيح والصواب في إثبات الوضوء في الأمم السالفة الاستدلال بوضوء سارة وجريج الراهب قال الحافظ : واستدل الحليمي بهذا الحديث - أي حديث الغر المحجلين - على أن الوضوء من خصائص هذه الأمة ، وفيه نظر لأنه ثبت عند المصنف في قصة سارة - رضي الله تعالى عنها - مع الملك الذي أعطاها هاجر أن سارة لما هم الملك بالدنو منها قامت تتوضأ وتصلي ، وفي قصة جريج الراهب أيضاً أنه قام فتوضأ وصلى ثم كلم الغلام .

فالظاهر أن الذي اختصت به هذه الأمة هو الغرة والتحجيل ، لا أصل الوضوء، وقد صرح بذلك في رواية لمسلم عن أبي هريرة أيضاً مرفوعاً قال : سيما ليست لأحد غيركم . وله من حديث حذيفة نحوه . و (سيما) بكسر المهملة وإسكان الياء الأخيرة أي علامة . اهـ

فقول قائل : إن التحجيل والغرة بسبب الإطالة ولعلها الخ كما ترى مع أن سياق حديث الباب ونصه يردانه رداً شديداً لأن النبي ﷺ قال فيه : إن أمتي يدعون يوم القيامة غراً محجلين من آثار الوضوء . الحديث .

٦٩٨- **قال** : وقد تبين لي رواية في هذا الباب أخرجها المنذري في الترغيب والترهيب، وحاصلها : أن من كان مسح رأسه في الدنيا لايكون أشعث يوم القيامة، ويكون رأسه ساكناً الخ (ج١ ص٢٣٨) .

يقول : إني لم أجد هذه الرواية في ترغيب الحافظ المنذري إلى الآن .

٦٩٩- **قال** : ولا أدري في الغرة غير ما عند أبي داود عن علي رضي الله تعالى عنه أنه توضأ حتى إذا فرغ من وضوءه أخذ غرفة من ماء وأفاضه على ناصيته حتى استن الماء على صدره ولحيته ، واستشكل عليهم شرحه الخ (ج١ ص٢٣٩) .

يقول أولاً : إن أباداود قال : حدثنا عبدالعزيز بن يحيى الحراني قال : حدثنا محمد يعني ابن سلمة عن محمد بن إسحاق عن محمد بن طلحة بن يزيد بن ركانة عن عبيدالله الخولاني عن ابن عباس قال : دخل علي علي يعني ابن أبي طالب وقد أهراق الماء ، فدعا بوضوء ، فأتيناه بتور فيه ماء ، حتى وضعناه بين يديه ، فقال : يا ابن عباس ألا أريك كيف كان يتوضأ رسول الله ﷺ . قلت : بلى . قال : فأصغى الإناء على يده فغسلها ، ثم أدخل يده اليمنى ، فأفرغ بها على الأخرى ، ثم غسل كفيه ثم تمضمض واستنثر ، ثم أدخل يديه في الإناء جميعاً فأخذ بهما حفنة من ماء فضرب بها على وجهه ، ثم ألقم إبهاميه ما أقبل من أذنيه ، ثم الثانية ، ثم الثالثة

مثل ذلك ، ثم أخذ بكفه اليمنى قبضة من ماء فصبها على ناصيته ، فتركها تستن على وجهه، ثم غسل ذراعيه إلى المرفقين ثلاثاً ثلاثاً ، ثم مسح رأسه وظهور أذنيه ، ثم أدخل يديه جميعاً فأخذ حفنة من ماء فضرب بها على رجله وفيها النعل ففتلها ، ثم الأخرى مثل ذلك قال: قلت: وفي النعلين ؟ قال : وفي النعلين . قال: قلت : وفي النعلين ؟ قال : وفي النعلين . قال : قلت : وفي النعلين ؟ قال : وفي النعلين . اهـ

وإنما ذكرنا الحديث بطوله لتعلم أن صاحب الفيض قد أخطأ في قوله : حتى إذا فرغ من وضوءه أخذ غرفة الخ وإنما في الحديث أن علياً رضي الله تعالى عنه بعد غسله وجهه ثلاثاً وقبل غسله ذراعيه أخذ بكفه اليمنى قبضة من ماء فصبها على ناصيته ، فتركها تستن على وجهه . وقد أخطأ أيضاً في قوله : على صدره ولحيته . إذ لم يذكر هذا اللفظ في حديث أبي داود أصلاً .

ثانياً : إن الحافظ المنذري قال في تلخيص السنن : في هذا الحديث مقال : قال الترمذي: سألت محمد بن إسماعيل عنه فضعفه وقال : ما أدري ما هذا ؟ . اهـ

باب التخفيف في الوضوء

٧٠٠- **قال** : قوله : توضأ من شن معلق . قال الحافظ : ولم يغسل النبي ﷺ يديه في هذا الوضوء ، والمراد من غسل اليدين هو ما يكون إلى الرسغين في ابتداء الوضوء ، ولاأدري من أين أخذه الحافظ . اهـ (ج١ ص٢٤٠) .

أقول : وليس في الفتح ، ولكن ذكر في باب الاستجمار وتراً : واستدل أبو عوانة على عدم الوجوب بوضوءه ﷺ من الشن المعلق بعد قيامه من النوم كما سيأتي في حديث ابن عباس . اهـ

يقول : إن استدلال أبي عوانة بحديث الباب على عدم وجوب غسل الكفين

بعد الاستيقاظ من النوم لإدخالهما في الإناء ، وكلام صاحب الفيض في غسل الكفين في الوضوء قبل غسل الوجه أعم ، بل قوله : والمراد من غسل اليدين الخ ظاهر فيما يكون في ابتداء الوضوء لا للإدخال في الإناء . ثم انظر التعقب على استدلال أبي عوانة في الفتح .

٧٠١- **قال**: قوله : وضوءاً خفيفاً . والتخفيف في إسالة الماء والتقليل في المرار، وقد ثبت عند مسلم أن النبي ﷺ توضأ في تلك الليلة - إلى قوله : وترجمة المصنف - رحمه الله تعالى - ناهضة على كلا التقديرين الخ (ج١ ص٢٤٠) .

يقول أولاً : إن مسلماً قال : حدثنا واصل بن عبدالأعلى قال : نا محمد بن فضيل عن حصين بن عبدالرحمن عن حبيب بن أبي ثابت عن محمد بن علي بن عبدالله بن عباس عن أبيه عن عبدالله بن عباس أنه رقد عند رسول الله ﷺ فاستيقظ ، فتسوك وتوضأ وهو يقول : إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب. فقرأ هؤلاء الآيات حتى ختم السورة ، ثم قام فصلى ركعتين ، فأطال فيهما القيام والركوع والسجود، ثم انصرف فنام حتى نفخ ، ثم فعل ذلك ثلاث مرات ست ركعات كل ذلك يستاك ويتوضأ ويقرأ هؤلاء الآيات ثم أوتر بثلاث ، فأذن المؤذن فخرج إلى الصلاة وهو يقول . الحديث.

وهو نص صريح في أن النبي ﷺ قد توضأ في تلك الليلة ثلاث مرات، ولو عد غسله ﷺ الوجه والكفين في تلك الليلة بعد ما أتى حاجته وضوءاً كما ذهب إليه صاحب الفيض لصار وضوءه ﷺ في تلك الليلة أربع مرات .

وقد استدل صاحب الفيض نفسه قبل بسياق علي بن عبدالله بن عباس هذا على أن وتره ﷺ في تلك الليلة كان ثلاثاً ، فقال : ثم إن الدليل على أن الوتر من تلك الخمس كانت هي الثلاث : ما أخرجه مسلم ص ٢٦١ عن ابن عبَّاس - رضي الله تعالى عنه - في تلك القصة بعينها ، وفيه : (ثم فعل ذلك ثلاث مرات ست

ركعات كل ذلك يستاك ويتوضأ ويقرأ هؤلاء الآيات ثم أوتر بثلاث) وأشار الحافظ - رحمه الله تعالى - إلى تفرد فيه . قلت : لا تفرد فيه الخ (ج١ ص٢١٧) وقد تقدم تعقبنا عليه هناك فراجعه فقوله ههنا : وقد ثبت عند مسلم أن النبي ﷺ توضأ في تلك الليلة مرتين الخ ليس بذاك .

ثانياً : إن الذي ثبت عند مسلم هو أن النبي ﷺ قام من الليل فأتى حاجته ، ثم غسل وجهه ويديه ثم نام الخ وليس فيه أنه ﷺ قام من الليل فأتى حاجته، ثم توضأ فغسل وجهه الخ وهاك لفظ الحديث مع الإسناد قال مسلم : حدثني عبدالله بن هاشم بن حيان العبدي قال : حدثنا عبدالرحمن يعني ابن مهدي قال : نا سفيان عن سلمة بن كهيل عن كريب عن ابن عباس قال : بت ليلة عند خالتي ميمونة ، فقام النبي ﷺ من الليل فأتى حاجته ثم غسل وجهه ويديه ثم نام ، ثم قام فأتى القربة فأطلق شناقها . الحديث بطوله .

وتابعه شعبة عن سلمة قال مسلم : حدثنا محمد بن بشار قال : نا محمد وهو ابن جعفر قال : نا شعبة عن سلمة عن كريب عن ابن عباس قال : بت في بيت خالتي فبقيت كيف يصلي رسول الله ﷺ ؟ قال : قام فبال ، ثم غسل وجهه، وكفيه، ثم نام ثم قام إلى القربة فأطلق شناقها . الحديث .

وروى سعيد بن مسروق هذا الحديث عن سلمة فلم يذكر فيه غسل الوجه والكفين قال مسلم : حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وهناد بن السري قالا : نا أبو الأحوص عن سعيد بن مسروق عن سلمة بن كهيل عن أبي رشدين مولى ابن عباس عن ابن عباس قال : بت عند خالتي ميمونة واقتص الحديث ولم يذكر غسل الوجه والكفين غير أنه قال : ثم أتى القربة فحل شناقها فتوضأ وضوءاً بين الوضوئين ، ثم أتى فراشه فنام ثم قام قومة أخرى فأتى القربة فحل شناقها ثم توضأ وضوءاً هو الوضوء الخ .

فائدة

بينت رواية شعبة أن المراد بالحاجة في حديث سفيان حاجة البول والمراد باليدين فيه الكفان . فإن قلت : يحتمل أن تكون رواية شعبة وسفيان مفسرة لرواية سعيد بن مسروق فتوضأ وضوءاً بين الوضوئين ، وقد قلت : وليس فيه الخ قلت : يحتمل أن تكون رواية شعبة وسفيان محمولة على الاختصار والاقتصار إن كان قولهما : غسل وجهه الخ وقول سعيد : فتوضأ وضوءاً بين الوضوئين . بياناً لأمر واحد وفعل واحد لأن سعيداً زاد شيئاً لم ينفه شعبة ولا سفيان ، ولاينافيه روايتهما وإلا كان غسل الكفين في روايتهمامن باب غسلهما بعد الاستنجاء وغسل الوجه للتبريد أو للتنظيف ، والوضوء بين الوضوئين في رواية سعيد بن مسروق للنوم ، فلايكون وضوء النوم عبارة عن غسل الوجه واليدين فقط كما ذهب إليه صاحب الفيض .

كيف وقد قال رسول الله ﷺ للبراء - رضي الله تعالى عنه - : إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ، ثم اضطجع على شقك الأيمن . الحديث رواه البخاري في باب فضل من بات على الوضوء ، ولايصح قوله : ولم يغسل فيه غير الوجه واليدين .

ثالثاً : إن صاحب الفيض جعل التقليل راجعاً إلى التقليل في المرار ، وإني لم أظفر إلى الآن برواية من روايات مبيت ابن عباس عند خالته ميمونة تصرح بذلك وقد ورد في رواية عقيل بن خالد عند مسلم أن سلمة بن كهيل حدثه أن كريباً حدثه أن ابن عباس بات ليلة عند رسول الله ﷺ قال : فقام رسول الله ﷺ إلى القربة ، فسكب منها فتوضأ ولم يكثر من الماء ولم يقصر في الوضوء . وساق الحديث .

رابعاً : إن سياق حديث ابن عباس عند المصنف في الباب : قال : بت عند

خالتي ميمونة ليلة ، فقام النبي ﷺ من الليل ، فلما كان في بعض الليل قام النبي ﷺ فتوضأ من شن معلق وضوءاً خفيفاً - يخففه عمرو ويقلله - وقام يصلي فتوضأت الخ وهو ظاهر في أن التخفيف والتقليل راجعان إلى وضوء الصلاة لا إلى وضوء النوم .

مع أن مجرد غسل الوجه واليدين ليس من الوضوء في شيء ما لم ينضم إليه أمور أخر، وإنما لفظ الحديث : فتوضأ من شن معلق وضوءاً خفيفاً . فقوله : ولاأدري أي الوضوئين هو ؟ ولعل التخفيف الخ مبني على الغفلة فتأمل .

خامساً : إن قوله : وترجمة المصنف - رحمه الله تعالى - ناهضة على كلا التقديرين . فيه نظر أما أولاً فلأن حمل الترجمة على ما يوافقه لفظ الحديث المذكور في الباب متعين ما لم يتعذر أو يتعسر ، ووضوء النوم لم يذكر في لفظ طريق الباب أو طريق أخرى فيما أعلم لم يذكر أصلاً فضلاً عن تخفيفه . وأما ثانياً فلأن لفظ الترجمة (التخفيف في الوضوء) وغسل الوجه واليدين ليس بوضوء شرعاً ولا عرفاً كما تقدمت الإشارة إليه ، فلايتأتى حمل الترجمة عليه .

سادساً : إن قوله : وعلم من هذا الحديث نوع آخر من الوضوء الخ فيه أن غسل اليدين والوجه فقط لم يسم في هذا الحديث بالوضوء كما سبق بيانه ، فلم يعلم منه نوع آخر من الوضوء الخ .

سابعاً : إن قوله : وإنما حدث هذا النوع من صنيع القرآن الخ فيه نظر أما أولاً فلأن في المصاحبة مقالاً قد تقدم تفصيله ، وأما ثانياً فلأن الآية آية الوضوء لاتدل على حدوث ذلك النوع أصلاً لا مطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً ، وإلا كان مسح الرأس وغسل الرجلين أيضاً نوعاً آخر من الوضوء ، وأما ثالثاً فلأنه إذا انتفى حدوث ذلك النوع من صنيع القرآن الخ انتفى القصر المستفاد من كلمة إنما في قوله: وإنما حدث هذا النوع الخ .

٧٠٢- **قال** : وكقوله تعالى : (أقم الصلاة لذكري) فإن ظاهره أن تنحصر الصلاة في الذكر ، وهو وإن لم يكن معمولاً به إلخ (ج١ ص٢٤٠) .

يقول اولاً : ليس في قوله تعالى : (وأقم الصلاة لذكري) ما يدل على انحصار الصلاة في ذكر الله تعالى ، وإنما فيه أن إقامة الصلاة أو الأمر بها لذكر الله تعالى .
هذا وقد قرأ بعضهم : (وأقم الصلاة للذكرى) ومنهم الزهري ففي صحيح مسلم في آخر حديث يونس عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ حيث قفل من غزوة خيبر سار ليلة حتى إذا أدركه الكرى عرس الخ : قال يونس : وكان ابن شهاب يقرأها للذكرى . اهـ

ثانياً : إن صاحب الفيض نفسه قال بعد بأسطر : وما عن ابن عمر - رضي الله تعالى عنه - عند مالك في الوضوء للجنابة من مسح الرأس بدون غسل الرجلين فغير مسلم عندي ما لم يثبت عن النبي ﷺ أنه جمع الثلاثة الخ فكيف يكون ما نقل عن الزهري ، وما في الفقه مسلمين عنده ما لم يثبتا عن النبي ﷺ ؟

ثم فيهما ما يشعر أن كلاً من ذاك التكبير وذاك الذكر ليس بصلاة ولا عمل بقوله تعالى: وأقم الصلاة لذكري. نعم في التكبير حالة الخوف عمل بقوله تعالى : ياأيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون . وفي ذكر الحائض عمل بقوله تعالى : ياأيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيراً ، وسبحوه بكرة وأصيلاً .

ثالثاً : إن ما ذكر في قوله تعالى : ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا الخ من تخصيصه بالنافلة ، وما بين في قوله تعالى : وأقم الصلاة لذكري . من التكبير في الخوف عند تعذر الصلاة ، وذكر الحائض في أوقات الصلاة ليسا كأخذه ما سماه وضوء النوم من آية الوضوء ولاسيما على قول من فسر القيام فيها بالقيام من النوم، وعليك بالتدبر لينجلي لك الأمر .

رابعاً : إن قوله : كما نقل عن الزهري أنه إذا تعذرت الخ لم أره إلى الآن عن الزهري- رحمه الله تعالى -

خامساً : إن قوله : وما عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه عند مالك الخ فيه نظر يظهر لك بالتأمل في أثر ابن عمر هذا ، وهاك نصه من المؤطا : وحدثني عن مالك عن نافع أن عبدالله بن عمر كان إذا اغتسل من الجنابة بدأ فأفرغ على يده اليمنى ، فغسلها ثم غسل فرجه، ثم مضمض واستنثر، ثم غسل وجهه ونضح في عينيه، ثم غسل يده اليمنى ، ثم اليسرى ، ثم غسل رأسه ، ثم اغتسل وأفاض عليه الماء . اهـ

ففيه : ثم غسل رأسه ، لا : ثم مسح رأسه . وليس فيه نفي غسل الرجلين ، وإنما فيه: ثم اغتسل وأفاض عليه الماء . وهو بعمومه يتناول إفاضة الماء على الرجلين أيضاً وغسلهما .

٧٠٣- **قال** : (قوله : ثم اضطجع) وفيه تصريح بالاضطجاع ، واختلف في كونه بعد صلاة الليل أو بعد سنة الفجر ، وليس بسنة ، ومن اضطجع اتباعاً له ﷺ يحصل له الأجر إن شاء الله تعالى ، ولكنه ليس من السنة في شيء . اهـ (ج١ ص٢٤٠) .

يقول أولاً : إن صاحب الفيض قد علم أن النبي ﷺ كان يضطجع بعد ركعتي الفجر ، وعلم أن من يفعله إنما يفعله طاعة للنبي ﷺ واتباعاً له ، وعلم أن من يفعله اتباعاً له ﷺ يرجى له الأجر ، ثم سعى جهد سعيه في تهوين أمره وتوهينه بجعله مختلفاً في كونه بعد صلاة الليل أو بعد سنة الفجر أولاً ، وبنفيه أن يكون سنة ثانياً ، وبتكريره نفيه ذلك ثالثاً ، وبزيادته لفظ : في شيء . في آخر قوله : ولكنه ليس من السنة . رابعاً ، وبإتيانه بالاستثناء في قوله : ومن اضطجع اتباعاً له ﷺ الخ خامساً ، وبتشبثه بأن كان اضطجاعه ﷺ في البيت سادساً ، وبقول الشافعي : إنه كان للفصل . فلو جاء إلى المسجد الخ سابعاً ، وبعده ذلك جائزاً ثامناً ، وبنفيه أن

يكون مطلوباً تاسعاً ، وبقوله : نسب إلى إبراهيم النخعي أنه ذهب إلى كونها بدعة ، قلت : مراده التوغل والمبالغة فيها الخ عاشراً .

والأمور الخمسة الأخيرة في الجزء الثاني من الفيض (ص٤٢٦-٤٢٧) فانظر كيف ولم بلغ الرجل في تهوين ما ثبت عن النبي ﷺ قولاً وفعلاً وتوهينه هذه الغاية القصوى ؟

ثانياً : إن حديث ابن عباس هذا يتعلق بليلة واحدة باتها عند خالته ميمونة كما هو مصرح في طرقه ، والاضطجاع المذكور فيه هو الاضطجاع بعد الوتر قبل ركعتي الفجر كما يتبين من طرقه عند مسلم وغيره فالاضطجاع المذكور في حديث المبيت موصوف بأمور الأول أنه من فعل النبي ﷺ. الثاني أنه بعد الوتر قبل ركعتي الفجر . الثالث أنه لا تكرر فيه . الرابع أنه ليس مأموراً به من قول النبي ﷺ .

والاضطجاع المذكور في حديث أبي هريرة عند أبي داود والترمذي غيره لأنه بعد ركعتي الفجر ، وقد أمر به النبي ﷺ ، ويفيد حديث عائشة عند الشيخين وغيرهما أن النبي ﷺ كان يفعله ، فلا اختلاف ولا اضطراب .

قال النووي في شرح مسلم : والصحيح أو الصواب أن الاضطجاع بعد سنة الفجر سنة لحديث أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : إذا صلى أحدكم ركعتي الفجر فليضطجع على يمينه رواه أبوداود والترمذي بإسناد صحيح على شرط البخاري ومسلم قال الترمذي : هو حديث حسن صحيح . فهذا حديث صحيح صريح في الأمر بالاضطجاع .

وأما حديث عائشة في الاضطجاع بعدها وقبلها ، وحديث ابن عباس قبلها فلايخالف هذا ، فإنه لايلزم من الاضطجاع قبلها أن لايضطجع بعدها ، وإذا صح الحديث في الأمر بالاضطجاع مع روايات الفعل الموافقة للأمر به تعين المصير إليه وإذا أمكن الجمع بين الأحاديث لم يجز رد بعضها ، وقد أمكن بطريقين أحدهما أنه

اضطجع قبل وبعد والثاني أنه تركه بعد في بعض الأوقات لبيان الجواز . انتهى كلامه مع حذف من البين .

ثالثاً : قد اتضح مما تقدم أن المراد بالاضطجاع في حديث ابن عباس هو الاضطجاع بعد صلاة الليل أو بعد الوتر ، وقد ورد التصريح بهذا في حديث ابن عباس عند المصنف في أوائل الوتر ، ولا اختلاف بين رواته في هذا . نعم بعضهم لم يذكر الاضطجاع أصلاً ، وظاهر كلام صاحب الفيض يوهم أن الاضطجاع في حديث الباب هو الاضطجاع بعد سنة الفجر ، ومن ثم ذكر هنا حكم الاضطباع بعد سنة الفجر ، ورد على ابن حزم مذهبه في هذه الضجعة ، وإلا فموضع هذا البحث من الكتاب باب الضجعة على الشق الأيمن بعد ركعتي الفجر . حيث أورد المصنف حديث عائشة - رضي الله تعالى عنها - قالت : كان النبي ﷺ إذا صلى ركعتي الفجر اضطجع على شقه الأيمن. وإنما تصدينا لهذه المسألة ههنا لاقتضاء النقد ذلك، لا لأن الموضع موضع المسألة .

٧٠٤- **قال** : (قوله : تنام عينه الخ) وهذا من باب الكيفيات كالكشف إلا أنه في اليقظة ، والمكشوف عليه يرى ما يراه الآخرون في اليقظة . وأما في ليلة التعريس فقد ألقي عليه النوم تكويناً ، وفي الحديث (إني أنسى لأسن) . اهـ (ج١ ص٢٤١) .

يقول أولاً : إن للعلماء طرقاً يسلكونها في رفع المخالفة الظاهرة بين حديث : إن عيني تنامان ولاينام قلبي . وحديث التعريس ، والطريق الذي سلكه صاحب الفيض هنا هو أن النبي ﷺ كان ألقي عليه النوم تكويناً الخ .

ومقصوده على ما يشعر به ظاهر عبارته أن حديث : ولاينام قلبي . محمول على غير التكوين ، فيكون على هذا قلبه ﷺ ليلة التعريس نائماً ولو تكويناً ، وهو كما ترى فإن النبي ﷺ يقول : ولاينام قلبي . وهذا النفي يتناول ليلة التعريس وغيرها ، والتكوين وغيره .

والحق عندي أن قلبه ﷺ ليلة التعريس أيضاً كان يقظان إلا أن رؤية الشمس والفجر من وظائف الأعين ، لا من وظائف القلوب ، وقد كانت عيناه ﷺ نائمتين ليلة التعريس أيضاً .

ثانياً : إن قوله : وفي الحديث : (إني أنسى لأسن) . فيه أن هذا الحديث قد ذكروا له ألفاظاً منها لفظ صاحب الفيض ، ولم أره لغيره حتى الآن .

ومنها لفظ : إني لأنسى أو أنسى لأسن . ذكره مالك في المؤطا بلاغاً .

ومنها لفظ : إني لا أنسى ولكن أنسى لأسن . ومنها لفظ : لست أنسى ولكن أنسى لأسن . نقلهما الزرقاني عن الشفاء لعياض .

ومنها لفظ : أما إني لا أنسى ولكن أنسى لأشرع . حكاه الألباني في سلسلة الضعيفة عن الإحياء للغزالي .

ومنها لفظ : إني لاأنسى ولكن أنسى . ذكره الحافظ في باب من يكبر في سجدتي السهو من الفتح ، وظاهر كلامه يشعر بأن هذا اللفظ لفظ المؤطا ، والأمر ليس كذلك . هذا واللفظ لفظ مالك في المؤطا ، وأما الباقون فقد نقلوه بالمعنى فأصاب بعضهم وأخطأ بعضهم .

والحديث بجميع ألفاظه لم يثبت عن النبي ﷺ قال الزرقاني في شرح المؤطا : قال ابن عبدالبر : لاأعلم هذا الحديث روي عن رسول الله ﷺ مسنداً ولا مقطوعاً من غير هذا الوجه ، وهو أحد هذه الأحاديث الأربعة التي في المؤطا التي لاتوجد في غيره مسندة ولا مرسلة . ومعناه صحيح في الأصول . اهـ وسيأتي بحث معنى الحديث إن شاء الله تعالى .

وقال الحافظ : حديث إني لاأنسى لا أصل له فإنه من بلاغات مالك التي لم توجد موصولة بعد البحث الشديد . اهـ وقد تقدمت الإشارة منا إلى أن لفظ : إني لاأنسى الخ وما في معناه ليس من بلاغ مالك .

وقال الزرقاني : وما وقع في فتح الباري أنه لا أصل له فمعناه لايحتج به لأن البلاغ من أقسام الضعيف ، وليس معناه أنه موضوع معاذ الله إذ ليس البلاغ بموضوع عند أهل الفن لاسيما من مالك كيف وقد قال سفيان : إذا قال مالك : بلغني فهو إسناد صحيح . اهـ

وفيه نظر أما أولاً فلأن لفظ : لا أصل له . حقيقة في أنه موضوع ، ولا صارف ههنا يصرفه عن الحقيقة ، وما جعله صارفاً فليس بصارف لأن لفظ : إني لاأنسى ولكن أنسى . الذي قال فيه الحافظ : لا أصل له . ليس من بلاغ مالك في شيء ، والحافظ أخطأ في قوله : فإنه من بلاغات مالك الخ كما سبقت الإشارة إليه غير مرة، وهذا النظر مبني على أن يكون لفظ : لا أصل له . حقيقة في الموضوع ، وفيه كلام وبحث .

وأما ثانياً فلأن قوله : ليس البلاغ بموضوع الخ لايجري في كل بلاغ كما يظهر بالتتبع والاستقراء ، ولم يقل بهذا الإطلاق والعموم أحد من أهل الفن فيما أعلم ، ولفظ : إني لاأنسى الخ ليس من بلاغ مالك كما عرفت فلا طائل تحت قوله : لاسيما من مالك كيف وقد قال سفيان الخ .

وأما ثالثاً فلأنه نفسه قد خالف قبل قول سفيان : إذا قال مالك : بلغني الخ حيث قال : لأن البلاغ من أقسام الضعيف . ثم الضعيف يتناول الموضوع أيضاً ، وكذا ما لايحتج به يشمل الموضوع أيضاً ، ولم يخص هذين اللفظين بغير الموضوع أحد من أهل الفن فيما أعلم، فالتخصيص الذي يدل عليه كلام الزرقاني كما ترى .

لايقال : إن صحة إسناد البلاغ لاتستدعي صحة البلاغ ، ولا ضعف البلاغ ضعف إسناده. لأنا نقول : إذا تعلق الصحة والضعف بأمر واحد من الإسناد أو المتن فالاستدعاء في ذلك الأمر الواحد متحتم ، وقد تعلق الضعف في قول الزرقاني : من أقسام الضعيف . هنا ، والصحة في قول سفيان : فهو إسناد

صحيح . بالإسناد .

وأما رابعاً فلأن قول سفيان عمومه ممنوع كما ثبت بالتتبع والاستقراء مع أنه قال: إذا قال مالك : بلغني الخ ، ولم يقل ههنا مالك : بلغني . وإنما قال ههنا صاحبه : إنه بلغه الخ وبين اللفظين فرق ، وهذا على تقدير تسليم أن لفظ : إني لأنسى الخ من بلاغات مالك ولو بلفظ بلغه وقد علمت ما فيه مراراً .

وقال الشيخ الألباني - حفظه الله تعالى - في سلسلته : ١٠١- أما إني لأنسى الخ باطل لا أصل له . وقال ناقلاً عن تخريج الإحياء للعراقي : ذكره مالك بلاغاً بغير إسناد وقال ابن عبدالبر : لايوجد في المؤطا إلا مرسلاً لا إسناد له . وكذا قال حمزة الكناني : إنه لم يرد من غير طريق مالك . وقال أبوطاهر الأنماطي : وقد طال بحثي عنه وسؤالي عنه للأئمة والحفاظ فلم أظفر به ولا سمعت عن أحد أنه ظفر به . قال : وادعى بعض طلبة الحديث أنه وقع له مسنداً . اهـ وأنت تعلم أن ادعاء شيء لايثبته بمجرده ما لم يؤت عليه ببينة وبرهان .

ثم قال الشيخ الألباني - نفعنا الله تعالى بطول حياته - ما نصه بلفظه : وظاهر الحديث أنه ﷺ لاينسى بباعث البشرية ، وإنما ينسيه الله ليشرع ، وعلى هذا فهو مخالف لما ثبت في الصحيحن وغيرهما من حديث ابن مسعود مرفوعاً : إنما أنا بشر أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني . ولاينافي هذا أن يترتب على نسيانه ﷺ حكم وفوائد من البيان والتعليم ، والقصد أنه لايجوز نفي النسيان الذي هو من طبيعة البشر عنه ﷺ لهذا الحديث الباطل لمعارضته لهذا الحديث الصحيح . اهـ

وقد قال الله تعالى : ولاتقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت وقل عسى أن يهدين ربي لأقرب من هذا رشداً .

٧٠٥- **قال** : (قوله : رؤيا الأنبياء وحي) وقد مر مني أن رؤيا الأنبياء أيضاً يحتمل التقسيم الثلاثي ، وعلى هذا لا حاجة لي إلى تأويل في قوله : إن يكن من

عند الله يمضه . في قصة رؤياه الخ (ج١ ص٢٤١) .

اقول : ولعله وهم وإنما مر أن رؤية النبي ﷺ في المنام تحتمل أن تكون خيالية .

يقول أولاً : لم يمر منه أن رؤيا الأنبياء أيضاً تحتمل التقسيم الثلاثي وما مر منه فإنما هو أن الوحي على ثلاثة أنحاء قال في تفسير آية الوحي إجمالاً : واعلم أولاً أن الوحي على ثلاثة أنحاء الخ (ج١ ص١٤) .

ولك أن تقول : إن صاحب الفيض كان قد ذكر احتمال التقسيم الثلاثي في رؤيا الأنبياء أثناء تدريسه لصحيح البخاري في المحاضرة لكن فات الجامع ضبطه وتدوينه في الكتاب . وفيه نظر ستأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى .

ثانياً : قد ثبت أن رؤيا الأنبياء وحي ، فلاتحتمل التقسيم الثلاثي المشهور من أن الرؤيا ثلاث حديث النفس ، وتخويف أو تحزين من الشيطان ، وبشرى من الله تعالى لأن الوحي إلى الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - لايكون حديث النفس ، ولا تخويفاً وتحزيناً من الشيطان .

هذا وقد ذكر الحافظ في الفتح للرؤيا سبعة أنواع ، وصرح أن الحصر في حديث: الرؤيا ثلاث الخ ليس بمراد .

ثالثاً : إن رؤيا الأنبياء قد تكون رؤيا وحي على ظاهرها وحقيقتها ، وقد تكون رؤيا وحي لها تأويل وتعبير ، وهذان هما النحوان اللذان قصر الشارحون رؤيا الأنبياء عليهما ، لا الاثنان من الثلاثة أو السبعة المتقدم ذكرهما آنفاً فإن الشارحين لم يقصروها على الاثنين من الثلاثة كما يفيده كلام صاحب الفيض .

وقد قال هو نفسه قبل في رؤيا الأنبياء : ولا شك أنه وحي وإن احتاج إلى التعبير ولذا لما رأى إبراهيم - عليه السلام - أنه يذبح ابنه تشمر للذبح ، وكان شأنه كما قصه الله سبحانه وتعالى، ولولا أنها وحي لما اجترأ على مثل هذا. وقال: والصواب أنها تحتاج إلى التعبير كرؤيا يوسف - عليه الصلاة والسلام الخ (ج١ ص٢٢) .

رابعاً : إن قوله : وعلى هذا لا حاجة لي إلى تأويل في قوله : إن يكن من الخ فيه أنه فر من تأويل في قوله : إن يكن من الخ ووقع في القول بأن رؤيا الأنبياء لاتنحصر في الوحي من حيث لايشعر لأن قوله: هذا. إشارة إلى التقسيم الثلاثي.

لايقال : إن مراده بالتقسيم الثلاثي تقسيم رؤيا الأنبياء إلى ثلاثة أنحاء من الوحي . لأنا نقول : إن سياق كلامه هنا يرد هذا المراد كما لايخفى .

ثم أصل الإشكال هو أن رؤيا الأنبياء وحي ، فما وجه استعمال النبي ﷺ كلمة إن في قوله : إن يكن هذا من عند الله يمضه . التي هي كلمة التردد ؟

وقد ذكروا لرفعه وجوهاً ، ففي الفتح : قال عياض : يحتمل أن يكون ذلك قبل البعثة فلا إشكال فيه ، وإن كان بعدها ففيه ثلاث احتمالات أحدها التردد هل هي زوجته في الدنيا والآخرة أو في الآخرة فقط . ثانيها أنه لفظ شك لايراد به ظاهره وهو أبلغ في التحقق ، ويسمى في البلاغة مزج الشك باليقين . ثالثها وجه التردد هل هي رؤيا وحي على ظاهرها وحقيقتها أو هي رؤيا وحي لها تعبير ؟ وكلا الأمرين جائز في حق الأنبياء .

قلت : الأخير هو المعتمد ، وبه جزم السهيلي عن ابن العربي . ثم قال : وتفسيره باحتمال غيره لا أرضاه ، والأول يرده أن السياق يقتضي أنها كانت قد وجدت فإن ظاهر قوله : فإذا هي أنت . مشعر بأنه كان قد رآها وعرفها قبل ذلك ، والواقع أنها ولدت بعد البعثة ، ويرد أول الاحتمالات الثلاث رواية ابن حبان في آخر حديث الباب (هي زوجتك في الدنيا والآخرة) والثاني بعيد . انتهى كلام الحافظ .

وقد ظهر منه أنه لاحاجة في رفع الإشكال إلى القول بأن رؤيا الأنبياء أيضاً تحتمل التقسيم الثلاثي ، وقد أدخل صاحب الفيض عينه رؤيا النبي ﷺ في عائشة في باب رؤيا الأنبياء التي تحتاج إلى تعبير حيث قال : والصواب أنها تحتاج إلى

التعبير كرؤيا يوسف - عليه الصلاة والسلام - وكرؤيا نبينا ﷺ في دار هجرته ، فذهب وهله إلى أنها اليمامة ، وكانت هي المدينة ، وفي هزيمة المسلمين ثم في فتحهم فرآى سيفاً هزها مرة فانقطعت ، ثم هزها مرة أخرى فعادت كأحسن ما كانت ، وفي كذابين حيث رآى في يديه سوارين من ذهب ، وفي أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - أريها في سرقة من حرير . اهـ (ج١ ص٢٢) .

والحق أن رؤيا النبي ﷺ في أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - كانت على ظاهرها وحقيقتها ، وقوله ﷺ : إن يك هذا من عند الله يمضه . لاينفيه ولاينافيه لأن الله تعالى قد أمضى رؤياه تلك على ظاهرها وحقيقتها .

٧٠٦- **قال بعض الناس** : قوله : ثم اضطجع فنام حتى نفخ ثم أتاه المنادي ، فآذنه بالصلاة فقام معه إلى الصلاة ، فصلى ولم يتوضأ . يأتي الحديث في ص٣٠ وفيه : ثم اضطجع حتى أتاه المؤذن . ويأتي في ص٩٧ وفيه : ثم نام حتى نفخ . ويأتي في ص١٠٠ وفيه : فصلى ورقد فجاءه المؤذن فقام يصلي ولم يتوضأ . ويأتي في ص١٣٥ وفيه: ثم اضطجع حتى جاءه المؤذن. ويأتي في ص١٥٩ وفيه: ثم اضطجع حتى جاء المؤذن .

وأما في صحيح مسلم ففي بعض الطرق : ثم اضطجع فنام حتى نفخ . وفي بعضها : ثم اضطجع حتى جاءه المؤذن . وفي بعضها : ثم نام رسول الله ﷺ حتى نفخ . وفي بعضها : ثم احتبى حتى إني لأسمع نفسه راقدا .

فالحاصل أن نومه ﷺ في هذه الواقعة لم يكن مثقلاً ، ولم يكن هو ﷺ مضطجعاً كل الاضطجاع بحيث ينقض الوضوء ، بل كان محتبياً مائلاً إلى الأرض بحيث يطلق عليه لفظ الاضطجاع ولم يكن بالغاً إلى حد ينقض به الوضوء .

فما استنبطوا من هذا الحديث أن نومه ﷺ لم يكن ناقضاً للوضوء ليس كما ينبغي لأن في طرق الحديث اختلافاً شديداً في هذا الموضع كما عرفت ، ومع هذا

الاختلاف الشديد في هذه الألفاظ كيف يقطع أنه ﷺ كان نائماً مضطجعاً إلى حد ينقض الوضوء ، ثم لم ينقض لم لايجوز أن يقال : إنه ﷺ صلى ولم يتوضأ لأنه لم يبلغ اضطجاعه إلى حد ينقض الوضوء . انتهى كلام بعض الناس .

يقول اولاً : إن بعض الناس هذا قد نقل من الصحيحين عشرة ألفاظ لحديث ابن عباس في مبيته عند خالته ميمونة الأول : ثم اضطجع فنام حتى نفخ ثم أتاه المنادي الخ والسابع : ثم اضطجع فنام حتى نفخ . ولا ريب أنه لا اختلاف بين هذين اللفظين ، بل هما في الأصل لفظ واحد ورد في الكتابين .

والثاني : ثم اضطجع حتى أتاه المؤذن . والخامس والسادس والثامن : ثم اضطجع حتى جاءه المؤذن . ولا مرية أن هذه الأربعة لفظ واحد ، ولا اختلاف بينها في المعنى أصلاً .

والثالث : ثم نام حتى نفخ . والتاسع ثم نام رسول الله ﷺ حتى نفخ . ولا شك أنه لا اختلاف بين هذين اللفظين أيضاً .

والرابع : فصلى ورقد فجاءه المؤذن الخ .

والعاشر : ثم احتبى حتى إني لأسمع نفسه راقداً .

فهذه الألفاظ العشرة في الحقيقة خمسة ، والعاشر خامسها ، ولا اختلاف بين الأربعة الأول منها لأن الأول نص صريح في الاضطجاع والنوم والنفخ ، والثاني نص صريح في الاضطجاع ، ولاينفي النوم والنفخ ولاينافيهما ، وغاية ما فيه أنه لم يذكر فيه النوم والنفخ، وقد ذكرا في الأول والثالث، والبيان مقدم على عدمه ، والثالث نص صريح في النوم والنفخ ، ولم ينف الاضطجاع ولم ينافه ، وقصارى ما فيه أن لم يذكر فيه ، وقد ذكر في الأول والثاني ، والذكر حجة على عدمه . والرابع نص صريح في النوم ، ولاينفي الاضطجاع والنفخ ولاينافيهما، ونهاية ما فيه أنهما لم يذكرا فيه ، وهما قد ذكرا جميعاً في الأول ، وذكر الاضطجاع في

الثاني أيضاً ، والنفخ في الثالث أيضاً ، والزيادة مقبولة ما لم تقع منافية . والخامس نص صريح في الاحتباء والنوم وسماع النفس ، وهذا لاينافي النفخ . نعم الاحتباء يخالف الاضطجاع بشرط أن يكونا في وقت واحد ولا دليل عليه .

وقد قال النووي في شرح مسلم : قوله : ثم احتبى حتى إني الخ معناه أنه احتبى أولاً، ثم اضطجع كما سبق في الروايات الماضية ، فاحتبى ، ثم اضطجع حتى سمع نفخه ونفسه بفتح الفاء . اهـ

وقال الحافظ : قوله : وربما قال : اضطجع . أي كان سفيان يقول تارة : نام . وتارة : اضطجع . وليسا مترادفين ، بل بينهما عموم وخصوص من وجه لكنه لم يرد إقامة أحدهما مقام الآخر، بل كان إذا روى الحديث مطولاً قال: اضطجع فنام. كما سيأتي، وإذا اختصره قال: نام. أي مضطجعاً ، أو : اضطجع . أي نائماً . اهـ

وقال العيني بعد نقل كلام الحافظ هذا : الاضطجاع في اللغة وضع الجنب بالأرض ، ولكن المراد به ههنا النوم ، فحينئذ يكون بين قوله : نام حتى نفخ . وبين قوله : اضطجع حتى نفخ . مساواة ، فكيف يقول هذا القائل : وليسا مترادفين ، بل بينهما عموم وخصوص من وجه. وقوله : لم يرد إقامة أحدهما مقام الآخر . غير صحيح لأنه أطلق قوله : اضطجع . على نام في قوله في إحدى الروايتين : اضطجع حتى نفخ . لأن معناه نام حتى نفخ . اهـ

وفي كلام العيني هذا نظر في مواضع الأول قوله : المراد به ههنا النوم . الثاني تعقبه على الحافظ في نفي الترادف . الثالث اعتراضه على قول الحافظ : لم يرد إقامة الخ الرابع قوله : فحينئذ يكون الخ . الخامس قوله : لأن معناه نام الخ والحق أن تعقب العيني هذا على الحافظ لايساوي فلساً زائفاً .

فحاصل الألفاظ العشرة التي نقلها بعض الناس هنا : ثم احتبى ثم اضطجع فنام حتى نفخ ثم أتاه المنادي فآذنه بالصلاة فقام معه إلى الصلاة فصلى ولم يتوضأ .

فحصحص أنه لا اختلاف في طرق الحديث وألفاظها في هذا الموضع أصلاً فضلاً أن يكون اختلافاً شديداً ، فشأن بعض الناس هذا ههنا لايعدو التهويل .

هذا والجمع الذي ذكره هذا البعض بقوله : كان محتبياً مائلاً إلى الأرض بحيث الخ لايخلو عن تمحل .

وإن سلكت مسلك الترجيح فاللفظ المتفق عليه - وهو الاضطجاع - راجح دون اللفظ الذي تفرد به مسلم - وهو الاحتباء - وبه قال هذا البعض في موضع آخر : فإذا بلغ الاضطراب في الروايات إلى هذا المبلغ فلا بد لنا أن نعتمد على رواية صحيح البخاري فإنه أصح الكتب بعد كتاب الله الباري . اهـ فليعتمد هنا لفظ البخاري ومسلم كليهما ألا وهو الاضطجاع .

ثانياً : إن هذا البعض يعترف أن النبي ﷺ كان في تلك الواقعة نائماً مضطجعاً ، وإنما ينكر شيئين الأول أن يكون نومه ﷺ ذلك مثقلاً والثاني أن يكون اضطجاعه ﷺ ذلك بالغاً إلى حد ينقض الوضوء . ولم يعين هذا البعض صفة النوم المثقل ، ولا حد الاضطجاع الذي ينقض .

والحديث يدل دلالة واضحة على أن النبي ﷺ كان قد نام تلك الليلة مضطجعاً حتى نفخ وغط حتى سمع ابن عباس نفخه وغطيطه ثم صلى ولم يتوضأ . فهل هذا النوم والاضطجاع إلا النوم المثقل والاضطجاع البالغ .

ثم إن حزب هذا البعض - وهم الحنفية - لم يشترطوا في نقض نوم المضطجع للوضوء هذين الشرطين قال القدوري وصاحب الهداية : والنوم مضطجعاً أو متكئاً أو مستنداً إلى شيء لو أزيل لسقط . اهـ

وقال صاحب البدائع : ولو نام قاعداً مستقراً على الأرض فسقط وانتبه فإن انتبه بعد ما سقط على الأرض وهو نائم انتقض وضوءه بالإجماع لوجود النوم مضطجعاً وإن قل ، وإن انتبه قبل أن يصل جنبه إلى الأرض روى عن أبي حنيفة أنه

لاينتقض وضوءه لانعدام النوم مضطجعاً . اهـ

فهذا البعض في صنيعه هذا قد شاق الحديث المرفوع الصحيح المتفق عليه حديث ابن عباس هذا ، وخالف مذهب أصحابه هؤلاء المذكورين وغيرهم .

ثالثاً : إنك قد علمت مما سبق أن النبي ﷺ اضطجع تلك الليلة فنام حتى نفخ ، ثم أتاه المنادي ، فآذنه بالصلاة ، فقام معه إلى الصلاة ، فصلى ولم يتوضأ . فاستدلوا به أن نوم النبي ﷺ ولو مضطجعاً كان لاينقض الوضوء ، وهو استدلال صحيح وصواب .

قال الحافظ : قوله : فصلى ولم يتوضأ . فيه دليل على أن النوم ليس حدثاً ، بل هو مظنة الحدث لأنه ﷺ كان تنام عينه ولاينام قلبه ، فلو أحدث لعلم بذلك ولهذا كان ربما توضأ إذا قام من النوم وربما لم يتوضأ . اهـ

وقال العيني : في فصل استنباط الأحكام : الأول فيه أن نوم النبي ﷺ مضطجعاً لاينقض ، وكذا سائر الأنبياء - عليهم السلام - فيقظة قلبهم تمنعهم من الحدث . اهـ

وفي قول العيني: تمنعهم من الحدث . وفي قوله بعد : فربما كان يعلم أنه استثقل نوماً فاحتاج منه إلى الوضوء . إشكال لايصعب عليك رفعه إن تأملت في أول كلامه هذا وأمعنت إمعاناً جيداً .

فقول هذا البعض : فما استنبطوا من هذا الحديث الخ خطأ بمرة .

رابعاً : إن قوله : إلى حد ينقض به الوضوء . فيه أنه لا حاجة فيه إلى به إلا أن يكون ينقض في الأصل ينتقض ، وقد قال بعد : إلى حد ينقض الوضوء . مرتين بدون به ، ولعل زيادة به من الكاتب الناسخ ، وقد صدر من الكاتب ههنا أخطاء أخر صححناها حين النقل ، فتنبه .

٧٠٧- وقال بعض الناس هذا أيضاً : قوله : إن ناساً يقولون : إن رسول الله ﷺ

تنام عينه ولاينام قلبه . يناقضه ما يأتي في ص٤٨ فجاء أبوبكر ورسول الله ﷺ واضع رأسه على فخذي قد نام ، فقال : حبست رسول الله ﷺ والناس ، وليسوا على ماء .

فذكر الحديث وقال : فإنه إن كان رسول الله ﷺ لاينام قلبه بالمعنى الذي فهمه المحشون وعامة شراح الحديث ، فكيف يجوز أن يقع ذلك كله من أبي بكر - ﷺ - من معاتبته عائشة ، وقوله ما شاء الله أن يقول ، وطعنه في خاصرتها مع أن المعاتبة لايكون إلا بالصوت ، بل بالصوت جهراً وإن كان الجهر يسيراً كما هو العادة ورسول الله ﷺ قلبه يقظان بالمعنى الذي فهمه الشراح والمحشون وهو لايمنع أبابكر عن ذلك ويتركه حتى يعاتب عائشة ويقول ما شاء الله أن يقول ، ويطعن في خاصرتها ، ويزجرها بهذا النوع من الزجر والتوبيخ إن ذلك بعيد في الإنصاف كل البعد . اهـ

يقول أولاً : إن معنى يقظة قلبه ﷺ الذي فهمه الشراح والمحشون هو أن قلبه ﷺ حالة نوم عينه وأذنه وسائر الجوارح كان يدرك ما يختص وينفرد القلب بإدراكه .

وسماع الصوت من وظائف الأذن ، ورؤية الشخص من وظائف العين وهما كانتا نائمتين فإن رسول الله ﷺ لم يستيقظ ليلتئذ إلا قرب الصباح ، وليس في حديث المعاتبة هذا ما يدل على أن قلبه ﷺ ليلتئذ كان نائماً ، حتى يناقض قوله ﷺ : ولاينام قلبي .

وقول عائشة - رضي الله عنها - : فلايمنعني من التحرك إلا مكان رسول الله ﷺ على فخذي الخ يرشدك إلى أنه كان بين حاليه حال النوم وحال اليقظة فرق ، ولم يدع الشراح والمحشون عدمه حتى يلزمهم ما ألزمهم هذا البعض ، فلا مناقضة بين الحديثين الصحيحين .

ثانياً : إن جعل هذا البـ[illegible] النبي ﷺ لم يمنع أبا بكر عن ذلك، وتركه

حتى يعاتب الخ بعيداً في الإنصاف كل البعد اعتساف في نفس الأمر والواقع كل الاعتساف لأن لأبي بكر أن يعاتب ابنته عائشة على تقصيرها بحضرة النبي ﷺ حال يقظته ، وللنبي ﷺ أن يقرره إن رآى ذلك أو يمنعه إن رآى ذلك ، فكيف يكون عدم منعه نائماً أبا بكر عن ذلك بعيداً في الإنصاف ؟ فضلاً أن يكون بعيداً فيه كل البعد ؟

ثالثاً : إنه قد وقع في كلامه هذا أيضاً أخطاء من الكاتب ؛ وقد صوبنا ما ورد منها فيما نقلنا قبل ، فتفكر .

٧٠٨- **وقال ذلك البعض** : وأيضاً يناقضه ما في صحيح مسلم : قال أبو قتادة : بينما رسول الله ﷺ يسير حتى ابهار الليل وأنا إلى جنبه قال : فنعس رسول الله صلى الله ﷺ ، فمال عن راحلته ، فأتيته ، فدعمته من غير أن أوقظه حتى اعتدل على راحلته . الحديث .

وقال : وأيضاً ما في صحيح مسلم في واقعة ليلة التعريس - إلى أن قال : فإنه إن كان معنى لاينام قلبه ما فهمه المحشون والشراح فأي حاجة لعمر إلى تكرار التكبير ورفع الصوت به مراراً . اهـ

يقول : إن مبنى كلامه هذا وكلامه الذي تقدم أن معنى يقظة قلبه ﷺ في النوم أنه ﷺ كان في حالة النوم أيضاً يرى المبصر ويسمع الصوت ، ويدرك الملموس والمشموم كما نحس وندرك ذلك كله حالة اليقظة ، وقد أشرنا قبل إلى أن الأمر ليس كذلك .

وإنما معناها عند الشراح والمحشين أن النبي ﷺ كان يدرك حالة نوم حواسه الظاهرة أيضاً ما يختص وينفرد بإدراكه القلب ، وفي هاتين الواقعتين اللتين ذكرهما كانت حواسه ﷺ الظاهرة نائمة فلم يدرك ﷺ ما يتعلق بها إلا كما يدركه النائم ، وليس فيهما ما ينفي أو ينافي يقظة قلبه ﷺ ، فلا مناقضة أصلاً ، ومما ذكرنا ظهرت حاجة عمر وأبي قتادة - رضي الله تعالى عنهما - إلى ما فعلا .

٧٠٩- **وقال ذلك البعض : والثاني أن يقال : إن قولهم : تنام عيناه ولاينام قلبه .** قطعة مأخوذة من حديث عائشة كيف كانت صلاة رسول الله ﷺ في رمضان قالت : ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة كان يصلي أربعاً فلاتسئل عن حسنهن وطولهن ، ثم يصلي أربعاً فلاتسأل عن حسنهن وطولهن ، ثم يصلي ثلاثاً . فقال عائشة : يارسول الله أتنام قبل أن توتر ؟ فقال : يا عائشة إن عيني تنامان ولاينام قلبي انتهى .

وهذه القطعة في هذا السياق ينبئ عما هو المراد منها ، وهو أنه يا عائشة إني لاأنام في هذه الساعة القليلة نومة بحيث يذهب مسكة اليقظة كلها وتسترخي المفاصل، ويئول الأمر إلى نقض الوضوء، بل إنما هي سنة تصل إلى العين، ولا تفضي إلى القلب ، فلما قطعوا هذه القطعة من هذا الحديث ، ورووها منفردة أوهم ما أوهم ، وجاء ما جاء ، وبنوا عليه ما بنوا ، واستنبطوا منه ما استنبطوا . اهـ

يقول أولا : إن صفة يقظة قلبه ﷺ قد ثبتت بأحاديث :

منها حديث أم المؤمنين عائشة هذا الذي نقله البعض من صحيح مسلم ، وهو موجود في صحيح البخاري أيضاً .

ومنها حديث جابر بن عبدالله عند البخاري في باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ من كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، ولفظه : جاءت ملائكة إلى النبي ﷺ وهو نائم ، فقال بعضهم : إنه نائم . وقال بعضهم : إن العين نائمة والقلب يقظان . فقالوا : إن لصاحبكم هذا مثلاً فاضربوا له مثلاً . فقال بعضهم : إنه نائم . وقال بعضهم : إن العين نائمة والقلب يقظان . فقالوا : مثله كمثل رجل بنى داراً ، وجعل فيها مأدبة وبعث داعياً، فمن أجاب الداعي دخل الدار ، وأكل من المأدبة ، ومن لم يجب الداعي لم يدخل الدار، ولم يأكل من المأدبة . فقالوا : أولوها له يفقهها . فقال بعضهم : إنه نائم . وقال بعضهم : إن العين نائمة والقلب يقظان .

الحديث ، وقد وقع فيه قول الملائكة في شأن النبي ﷺ : إن العين نائمة والقلب يقظان . ثلاث مرات .

ومنها حديث عبدالله بن مسعود عند الترمذي في الباب الأول من أبواب الأمثال ، وفيه قول الملائكة في حق النبي ﷺ : ما رأينا عبداً قط أوتي مثل ما أوتي هذا النبي إن عينيه تنامان وقلبه يقظان .

ومنها حديث أنس بن مالك عند البخاري في باب كان النبي ﷺ تنام عينه ولاينام قلبه قال : حدثنا إسماعيل . قال : حدثني أخي عن سليمان عن شريك بن عبدالله بن أبي نمر سمعت أنس بن مالك يحدثنا عن ليلة أسرى بالنبي ﷺ من مسجد الكعبة جاءه ثلاثة نفر قبل أن يوحى إليه وهو نائم في المسجد الحرام ، فقال أولهم : أيهم هو ؟ فقال أوسطهم : هو خيرهم . وقال آخرهم : خذوا خيرهم ، فكانت تلك ، فلم يرهم حتى جاءوا إليه ليلة أخرى فيما يرى قلبه ، والنبي ﷺ نائمة عيناه ، ولاينام قلبه ، وكذلك الأنبياء تنام أعينهم ولاتنام قلوبهم ، فتولاه جبريل ، ثم عرج به إلى السماء . اهـ وترجمة البخاري هذه أيضاً ترد ما ذهب إليه هذا البعض .

فلم يتفرد الناس بقولهم : إن رسول الله ﷺ تنام عينه ولاينام قلبه . بل تابعهم ووافقهم على ذلك الملائكة بقولهم : إن عينيه تنامان وقلبه يقظان . وبقولهم : إن العين نائمة والقلب يقظان . هذا واحفظه .

وقد استدل على ثبوت هذه الصفة له ﷺ بحديث : رؤيا الأنبياء وحي . ففي آخر حديث الباب قول سفيان : قلنا لعمرو : إن ناساً يقولون : إن رسول الله ﷺ تنام عينه ولاينام قلبه . قال عمرو : سمعت عبيد بن عمير يقول : رؤيا الأنبياء وحي . ثم قرأ (إني أرى في المنام أني أذبحك) .

وقال الحافظ : قوله : رؤيا الأنبياء وحي . رواه مسلم مرفوعاً وسيأتي في التوحيد من رواية شريك عن أنس . اهـ فاستدل عمرو بكون رؤيا الأنبياء وحياً على

أن قلوب الأنبياء لاتنام حين تنام أعينهم .

فثبت بما ذكرنا من الدلائل أن قول هذا البعض : فلما قطعوا هذه القطعة من هذا الحديث ورووها منفردة الخ خطأ بمرة ، وهل يقرب في الإنصاف أن يقال : إن الملائكة قطعوا قولهم : إن عينيه تنامان وقلبه يقظان . من هذا الحديث ، ورووه منفرداً أو في أثناء كلامهم ؟

ثانياً : إنا قد قدمنا ما يدل أن يقظة قلبه ﷺ كانت لاتختص بالساعة القليلة قبل الوتر كما توهمه هذا البعض ، وقد اشتهر فيما بين أهل العلم أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب والمورد إلا أن يصرف من العموم صارف ولفظ حديث عائشة : إن عيني تنامان ولاينام قلبي . عام لايختص بوقت دون وقت ، ولا بحالة دون حالة ، ولا بساعة دون ساعة قليلة أو كثيرة ، ولا بمكان دون مكان ، فتخصيصه وقصره تحكم وجباه للقاعدة المذكورة .

وقد استعملت الحنفية أنفسهم هذه القاعدة في كثير من المواضع منها قوله تعالى : فاقرأوا ما تيسر من القرآن . فإنه قطعة من آخر آي المزمل استدلوا به على ركنية مطلق القراءة في الصلاة ، وهو لم يرد في بيان تلك الركنية أصلاً كما يدل عليه سياق الآية وسباقها ولحاقها .

ثالثاً : لم يأت هذا البعض على قوله : إني لا أنام في هذه الساعة القليلة نومة بحيث يذهب الخ ولا على قوله : إنما هي سنة الخ بدليل ولا برهان .

رابعاً : إن قوله : ثم يصلي ثلاثاً فقالت عائشة : يارسول الله الخ فيه أن لفظ صحيح مسلم : ثم يصلي ثلاثاً ، فقالت عائشة : فقلت : يارسول الله الخ .

فحديث ابن عباس نص صريح في أن النبي ﷺ كان ليلتئذ قد نام مضطجعاً نوماً مثقلاً ينتقض بمثله وضوء غيره ، ثم استيقظ فصلى ولم يتوضأ ووجهه أنه قد علم بقلبه اليقظان أن وضوءه لم ينتقض في ذلك النوم وإن كان مثقلاً ، وهذا هو الذي

قرره الشارحون والمحشون ، وأما الذي تميل إليه بعض الناس هذا فهو لايخلو عن تمحل وتعسف .

باب إسباغ الوضوء الخ

٧١٠- **قال** : قوله : ولم يسبغ الوضوء . والمراد منه الوضوء الناقص ، أو التقليل في المرات . اهـ (ج١ ص٢٤١) .

يقول : إن صاحب الفيض قد ذكر قبل لإسباغ الوضوء ثلاثة أنواع الأول التقطير بين الإسالة والإسراف. والثاني التثليث. والثالث إطالة الغرة والتحجيل . ومقتضاه أن يفسر قوله: ولم يسبغ الوضوء . بنفي أحد تلك الأنواع ، أو الاثنين منها أو الثلاثة ولايلزم من ذلك النفي نقصان الوضوء على الإطلاق ، ولذا فسره الحافظ بقوله : أي خففه . اهـ

وما يتراآي من ذكره الناقص في مقابلة التقليل في المرات من أنه لعل المراد به ناقص الأركان قد رده هو نفسه بعد بقوله : لايقال : إن النبي ﷺ لم يكن أدى قدر الفرض أولاً . لأنا نقول : قول الراوي : الصلاة يارسول الله . لايلائمه ، فإنه يدل على أنه كان على وضوء يصح به الصلاة . اهـ ومما ذكرنا ظهر أن الترديد الذي في قوله : والمراد منه الخ ليس بحاصر .

٧١١- **قال** : وكره الفقهاء تكرار الوضوء بدون تخلل عبادة أو تبدل مجلس وقد ذكروه مفصلاً ، ولا بأس في تكراره إن كان توضأ وضوءاً كاملاً أيضاً فإنه تبدل مجلسه ﷺ ، أو يقال : إنه لم يكن أسبغ وضوءه أولاً ، فلما بلغ جمعاً ووجد الماء أسبغ فيه تحصيلاً لأكمل الطهارتين . اهـ (ج١ ص٢٤١) .

يقول أولاً : إنه لابد من زيادة : أو حصول حدث . بعد قوله : أو تبدل مجلس . وما يقال من أنه لايقال له تكرار الوضوء إذا كان بعد حصول الحدث وكلام صاحب الفيض في التكرار فسخافته واضحة وضوح الشمس رابعة النهار ،

فإن التكرار للوضوء عبارة عن الوضوء بعد الوضوء مطلقاً سواء تخلل بينهما حدث أم لا ؟ اللّهم إلا أن يقال : إن صاحب الفيض أراد بتكرار الوضوء فرداً منه واحداً ، وهو الوضوء على الوضوء ، فلايحتاج حينئذ إلى زيادة : أو حصول حدث الخ لكن هذه الإرادة لاتدل عليها عبارة الفيض .

ثانياً : إن صاحب الفيض قد ذكر لإخراج تكرار النبي ﷺ الوضوء يومئذ عن الكراهة وجهاً واحتمالاً ، وهنا احتمال آخر قال الحافظ : فيه دليل على مشروعية إعادة الوضوء من غير أن يفصل بينهما بصلاة قاله الخطابي ، وفيه نظر لاحتمال أن يكون أحدث . اهـ

وهنا احتمال آخر ، وهو احتمال أن يكون النبي ﷺ صلى في الطريق على راحلته تطوعاً ، وهذا الاحتمال أيضاً يضعف استدلال الخطابي المذكور لايقال : إن فيه أن لفظ : الصلاة أمامك . مطلق فيدخل فيه الفرض والتطوع . لأنا نقول : إن اللام في قوله : الصلاة أمامك . للعهد أي الصلاة التي رغبت إليها وحرضت عليها ، وهي صلاة المغرب كما يدل عليه سياق بعض طرق الحديث .

ثالثاً : إن الأولى أن يقال : إن تكراره ﷺ ليس منه فإنه تبدل الخ بدل قوله : ولا بأس في تكراره الخ .

هذا ولا أستحضر الآن ما دليل الفقهاء على تلك الكراهة لكن قال صاحب لي - حفظه الله تعالى - : الظاهر أنه إذا توضأ ثلاثاً ثلاثاً مثلاً ، ثم أخذ في التوضيء في ذلك الموضع فإنه أسرف وزاد وتعدى بخلاف ما إذا توضأ بعد تبدل المجلس أو الصلاة ، والله أعلم .

وفيما قاله صاحبي هذا نظر من وجوه :

الأول أن القول بالكراهة يتناول ما إذا توضأ مرة مرة ، ومرتين مرتين ثم توضأ مرة مرة أو مرتين مرتين في الصورة الأولى ، ومرة مرة في الصورة الثانية كما هو

ظاهر عبارة الفيض ، ولا زيادة في هذه الصور الثلاث على الثلاث حتى يقال : إنه زاد وأساء وتعدى .

الثاني أن الإسراف والإساءة والتعدي من المحرمات ، لا من المكروهات .

الثالث أن تبدل المجلس وأداء الصلاة لايخرجانه من حد الإسراف والتعدي ، ولاسيما بالنظر إلى الله تعالى ، وإلى قول من لم يوجب الولاء .

رابعاً : إن قوله : فلما بلغ جمعاً ووجد الماء الخ يشعر بأنه ﷺ كان في الطريق غير واجد للماء ، والأمر لم يكن كذلك كما يظهر من سياق حديث الباب هنا ، وفي مواضع آخر .

٧١٢- **قال** : قوله : الصلاة أمامك . وأخذ منه الحنفية أن تأخير المغرب في المزدلفة واجب لأنه أخر المغرب بلاوجه وجيه فإن الدفع إلى المزدلفة لايكون إلا بعد غروب الشمس - إلى قوله : وهو معنى قوله : الصلاة أمامك . يعني ليس وقته ههنا . اهـ (ج١ ص٢٤٢) .

يقول أولاً : إن المراد بالوجوب ههنا الفرض بدليل قول صاحب الهداية : ومن صلى المغرب في الطريق لم تجزه عند أبي حنيفة ومحمد . اهـ ويؤيده زعم تحول الوقت ، وحديث : الصلاة أمامك . من أخبار الآحاد ، ولايثبت بها الفرض عندهم كما هو مقرر في موضعه ، وكذلك يشكل على قاعدتهم هذه أخذهم أوقات بعض الصلوات من أخبار الآحاد .

ثانياً : إن قوله : إن وقت تلك الصلاة - إلى قوله : واحداً في هذا اليوم . مأخوذ من قول صاحب الهداية : ولهما ما روي أنه عليه السلام قال لأسامة في طريق المزدلفة : الصلاة أمامك . معناه وقت الصلاة . اهـ وقال محشي الهداية : ويمكن أن يكون معناه مكان الصلاة أمامك . اهـ ويرجحه أن لفظ الأمام حقيقة في المكان مثل القدام .

ثالثاً : إن كلامه هذا ينافي بعضه بعضاً لأن تحول وقت المغرب إلى وقت العشاء في ذلك اليوم ينافي تأخير صلاة المغرب إلى وقت العشاء فيه ، وبالعكس ، وتأويل تأخير صلاة المغرب بتأخير وقتها لايجدي لأن وقتها عنده في ذلك اليوم هو وقت العشاء ، فلا تأخير على قوله إلا أن يقال : إن التأخير بالنسبة إلى الأيام الأخر .

رابعاً : إن قوله : لأنه أخر المغرب الخ صريح في أن استدلال الحنفية المذكور بتأخيره ﷺ المغرب بلا وجه الخ وقد عرفت من كلام صاحب الهداية أن استدلالهم بقوله ﷺ : الصلاة أمامك . لا بفعله ﷺ إذ لايدل الفعل من حيث هو على الوجوب ولو كان بلا وجه أصلاً ، أو بلا وجه وجيه .

خامساً : إن تأخيره ﷺ لصلاة المغرب يومئذ كان بوجه أوجه ، وهو السفر ، وترجيح العبادة الوقتية ، وتحول الوقت إلى وقت العشاء في ذلك اليوم ، وهذه الوجوه الثلاثة منصوصة في كلامه واضحة في عبارته ، وإذا لوحظت معاً صارت وجهاً أوجه ، فكيف يصح أن يقال : أخر المغرب بلا وجه وجيه .

سادساً : إن مقتضى استدلالهم هذا على عدم الإجزاء أن تكون صلاة الصحابة الذين صلوها في طريق بني قريظة غير مجزئة لأن النبي ﷺ كان قد أمرهم بالصلاة في بني قريظة ، وقد كان ذلك الأمر أمرا صورة ومعنى وحقيقة ، وقد علمت أن رسول الله ﷺ جعل صلاة كلا الفريقين مجزئة صحيحة في تلك الواقعة ، فتأمل .

قيل : والفرق أن في الحج كان فعله ﷺ مع قوله ، فتعين المراد من قوله بفعله بخلاف وقعة بني قريظة ، فإنهم اختلفوا في المراد من قوله ﷺ ، وما كان معهم ليبين مراده ﷺ ، والله أعلم . اهـ وههنا فرق آخر وهو أن أمره ﷺ في وقعة بني قريظة كان قبل دخول وقت العصر ، وأمره ههنا في الحج كان بعد دخول وقت المغرب ، والله أعلم .

٧١٣- **قال** : بخلاف تقديم العصر في العرفة فإن له وجهاً ظاهراً ، فشرطوا له شروطاً، وقصروه على مورد النص ، ولم يوجبوه ، فلايجمع في العرفة إلا من يصلي مع الإمام بشرائطه أما في الجمع فيجمع كل من يصلي منفرداً كان أو مصلياً بالجماعة . اهـ (ج١ ص٢٤٢) .

يقول أولاً : الأولى أن يقال : فإن له وجهاً وجيهاً . مكان قوله : فإن له وجهاً ظاهراً. ليحصل التناسب بينه وبين قوله قبل : بلا وجه وجيه . وقد تقدم أن لتأخير المغرب وجهاً وجيهاً، بل أوجه ، فالتفريق المدلول عليه بقوله : بخلاف تقديم الخ ليس بذاك في كون أحدهما بلا وجه وجيه دون الآخر ، ولا في كون أحدهما مشروطاً بشروط ، ومقصوراً على المورد وغير موجب دون الآخر .

ثانياً : إن كلامه هذا يدل على أن ما يكون له وجه ظاهر يكون مشروطاً بشروط ومقصوراً على المورد ، وغير موجب ، وما لايكون له وجه وجيه لايكون كذلك ، ولا ريب أن مقتضى القياس الصحيح خلافه . على أن هذا التفريق ليس بذاك كما عرفت .

ثالثاً : إن لجمع الصلاتين بعرفة عند أبي حنيفة ثلاثة شروط الإمام الأكبر ، والجماعة ، والإحرام بالحج ، وبالمزدلفة الأخير فقط ، ولا دليل في الكتاب ولا في السنة على الاشتراط ، ولا على التفريق ، والفعل لايدل على الاشتراط ، مع أنه مشترك في الجمعين بعرفة وبالمزدلفة، وقوله ﷺ : الصلاة أمامك . مع أنه مخصوص بالأخير لايحكم بالاشتراط لما ذكرنا .

٧١٤- **قال** : ووجه تقديم العصر وتأخير المغرب ترجيح العبادة الوقتية ، فإنه لما تعارضت العبادتان الصلاة والوقوف وسعت الشريعة - إلى قوله : فحملوه على الجمع للسفر ، وأنكره الآخرون وحملوه على الجمع للنسك . اهـ (ج١ ص٢٤٢) .

أقول : والحنفية لايقولون بالجمع الحقيقي في السفر .

يقول أولاً : إن صاحب الفيض نفسه قد صرح في الجزء الثاني بما نسبه شيخنا - حفظه الله تعالى - إلى الحنفية ، فإنه قال : فثبت نفي جمع التقديم وقتاً من كلام البخاري - رحمه الله تعالى - ونفي جمع التأخير وقتاً من تصريح المالكية ، وهو مذهب الحنفية أن الجمع عندهم فعل فقط . اهـ (ج٢ ص٤٠٠) .

ومن المعلوم لكل أحد أن الجمع بعرفة جمع تقديم ، وبالمزدلفة جمع تأخير والكلام في أن نفي جمع التقديم هل يثبت من كلام البخاري - رحمه الله تعالى - أو لا ؟ يأتي في أبواب التقصير - إن شاء الله تعالى -

ومقصود شيخنا - حفظه الله تعالى - التعقب من وجهين :

الأول أن قوله : وفهم الحنفية أن الخ صريح في أن الحنفية يقولون بأن الجمع في السفر تقديماً أو تأخيراً كان شاكلة معروفة للنبي ﷺ ، والأمر ليس كذلك عندهم لأن الحنفية ينكرون ذلك ، ولايقولون بالجمع في السفر تقديماً ولا تأخيراً .

الثاني أن قوله : فحملوه على الجمع للسفر . صريح في أن الحنفية يقولون بأن الجمع بعرفة وبالمزدلفة كان للسفر ، والحال أنهم ينفون هذا ، وإلا ما كان لهم أن يشترطوا لذلك الجمع الإحرام بالحج وغيره من الشروط المذكورة في مصنفاتهم .

قال العيني في فصل استنباط الأحكام : الحادي عشر فيه اشتراك وقت المغرب والعشاء في الجمع خاصة، وكذا وقت الظهر والعصر في عرفة خاصة ، وليس ذلك في غيرهما . فإن قلت : ما السبب في جمع التأخير بمزدلفة ؟ قلت : السفر عند الشافعية ولهذا لايجمع المزدلفي، والنسك عند الحنفية فلهذا يجمع المزدلفي . اهـ

ثانياً : إن قوله : ووجه تقديم العصر وتأخير المغرب الخ يناقض قوله قبل : أخر المغرب بلا وجه وجيه . لأن الترجيح المذكور وجه وجيه عنده كما يبدو من عبارته .

ثالثاً : إن قوله : ترجيح العبادة الوقتية . فيه أن صلاتي العصر والمغرب أيضاً

وقتيتان .

رابعاً : إن قوله : ورجحتها على ما الخ فيه أن صلاة العصر بعرفة وصلاة المغرب بالمزدلفة ليس وقتهما العمر كله ، ولك أن تقول : إنه لم يرد بقوله : وقتها العمر كله . ما فهمت حتى يرد ما قلت .

خامساً : إن قوله : ترجيح العبادة الوقتية . صريح في أن الوجه ذلك الترجيح وقوله قبل : وصار وقته الخ صريح في أن الوجه تحول الوقت ، وقوله بعد : على الجمع للسفر . صريح في أن الوجه السفر ، ومقتضيات تلك الوجوه متفاوتة ، فاضطربت كلمة صاحب الفيض في بيان الوجه ، فتدبر .

٧١٥- **قال** : ثم من مسائل الجمع الثاني أنه لو صلى أحد المغرب في عرفة يعيدها قبل طلوع الفجر من يوم النحر ، فإن لم يعدها حتى طلع الفجر فإنه لايعيدها بعده، وهذه المسألة من فروع مسألة جواز الزيادة بالخبر الخ (ج١ ص٢٤٢) .

اقول : ولم يذكر في القرآن أوقات الصلوات كلها أولها وآخرها .

يقول أولاً : إن المراد بالنص القاطع هو قوله تعالى : إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً . يدل عليه كلامه بعد دلالة واضحة .

واختلف في معنى الآية قال صاحب روح المعانى : (موقوتاً) محدود الأوقات لايجوز إخراجها عن أوقاتها في شيء من الأحوال ، فلابد من إقامتها سفراً أيضاً . وقيل : المعنى كانت عليهم أمراً مفروضاً مقدراً في الحضر بأربع ركعات ، وفي السفر بركعتين ، فلابد أن تؤدي في كل وقت حسبما قدر فيه . اهـ وقيل في معنى الموقوت غير ذلك .

فدلالة الآية على المعنى الأول ، واعتبار الصلاة التي صليت في وقتها ، وعدم إيجاب القضاء عليه ظنية أو منتفية . فإن قلت : إن المعنى الأول ينساق إلى الذهن نظراً إلى اللفظ . قلت : إن سياق الآية في السفر والخوف، وهو يقوي المعنى الثاني،

ودلالة السياق أقوى ، ولذا يصرف اللفظ عن ظاهره كثيراً نظراً إلى السياق. على أن ذلك الانسياق لايخرج دلالة الآية عليه عن الظنية . مع أن الآية مخصوصة بالجمع بين الصلاتين بعرفة وبالمزدلفة ، وبصلاة الخوف فإن تقديم العصر بعرفات ، وتأخير المغرب بالمزدلفة إخراج لهما عن وقتهما المقدر المحدود ، وصلاة الخوف لاتجب وقت المسايفة عند أبي حنيفة قال صاحب روح المعاني : واستدل بالآية من حمل الذكر فيما تقدم على الصلاة ، وأوجبها في حال القتال على خلاف ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة . اهـ

وقال الزمخشري في تفسير الآية : محدوداً بأوقات لايجوز إخراجها عن أوقاتها على أي حال كنتم من خوف أو أمن . وهذا ظاهر على مذهب الشافعي - رحمه الله تعالى - في إيجابه الصلاة على المحارب في حالة المسايفة والمشي والاضطراب في المعركة إذا حضر وقتها ، وإذا اطمأن فعليه القضاء ، وأما عند أبي حنيفة - رحمه الله - فهو معذور في تركها إلى أن يطمئن . اهـ

والآية مخصوصة بالجمع في السفر أيضاً على قول من قال : إن هذا الجمع - أي الجمع بعرفة وبالمزدلفة - ليس أمراً بديعاً ، بل هو على شاكلته المعروفة الخ ودلالة المخصوص ظنية من غير خلاف .

وبعد ذلك كله أقول : إن العام عند صاحب الفيض ظني ولو لم يخص وبحث قطعية الدلالة ، وظنية المراد لايجدي كما أشرنا إليه قبل في موضع .

ثانياً : إن كلام صاحب الفيض هذا نص صريح في أن الزيادة على النص القاطع بخبر الواحد تجوز عنده ، وقد قال هو نفسه في المقدمة : بقي شيء وهو أن خبر الصحيحين إذا أفاد القطع وإن كان نظرياً على ما حققناه سابقاً فهل تجوز منه الزيادة أو لا ؟ والذي عندي أنه لاتجوز لأنها أخبار آحاد بعد لم ترق إلى مرتبة المتواتر والمشهور . اهـ (ص٥٠) .

فاضطربت كلمته في المسألة ، والحنفية على أن الزيادة بخبر الواحد على القاطع لاتجوز، فصاحب الفيض هنا قد خالف مذهب الحنفية ، وحاد مما قال في المقدمة ، فتدبر .

ثالثاً : إن قوله : فلو جوزنا الإعادة بعد الطلوع أيضاً بطل عموم الآية الخ يشعر بأن قوله قبل : وهذه المسألة أيضاً من فروع مسألة جواز الزيادة الخ لايبطل عموم الآية الخ فتكون الزيادة تخصيصاً وبالعكس .

وقد قال هو نفسه في المقدمة : وجعل الشيخ ابن الهمام مسألة الزيادة والتخصيص من واد واحد ، وقال : إنه زيادة كتقييد المطلق إلا أنهم لايسمونها زيادة اصطلاحاً ، بل يسمونها تخصيصاً ، والتقييد زيادة .

أقول - القائل هو صاحب الفيض - : بل هما مسألتان مختلفتان ، وليس التخصيص من باب الزيادة ، فإن الزيادة إنما تكون فيما يكون النص ساكتاً عنه ، فجاء الخبر بالمسكوت عنه ، والتخصيص يجري فيما يتناوله النص ، لا في المسكوت عنه لأنه إخراج بعض متناولات النص ، فينبغي شموله أولا ليصح إخراجه آخرا الخ (ص٥٢) .

ومقتضى كلامه هذا أن لايكون التقييد أيضاً من باب الزيادة مثل التخصيص إذ لا فرق بين شمول العام والمطلق للمخرج عنهما قبل التخصيص والتقييد وإن كان في الأول اجتماعاً وفي الثاني بدلاً .

رابعاً : إن صاحب الفيض قد صرح قبل بأن وقت المغرب ووقت العشاء واحد في ذلك اليوم مستدلاً بقوله ﷺ : الصلاة أمامك . فيكون تعلق هذا الخبر بالآية مثل تعلق سائر الأخبار المبينة لأوقات الصلوات بها ، فتكون سائر الأخبار من باب الزيادة أو لم يكن هذا الخبر أيضاً من باب الزيادة ، وعلى الأول يزداد الإشكال على قاعدتهم القائلة بمنع الزيادة بالخبر .

خامساً : إن قوله : ثم جاء خبر الواحد في إيجاب الخ فيه نظر أشرنا إليه قبل فتذكره.

سادساً : إن قوله : إنه يعيدها إلى طلوع الفجر لأجل الخبر الخ فيه أنه لا ذكر للغاية في الخبر، بل الخبر وهو: الصلاة أمامك. يتناول ما قبل الفجر وما بعده كليهما .

سابعاً : إن قوله : ولايعيدها بعده لأجل النص القاطع الخ فيه أن شمول النص القاطع هذا ينفي الزيادة الثابتة بالخبر ، ولاسيما على مذهب صاحب الفيض في الزيادة فإن مقتضاه سكوت النص القاطع عما جاء به الخبر ، فكيف يتناول النص القاطع ما سكت عنه هو عينه ؟

ثامناً : إنا نسأل أنه إن صلى المغرب بعرفة أو بطريق المزدلفة فهل تقع صلاته هذه مجزئة أو لا ؟ فإن أجيب بالإثبات فلا وجه لإيجاب الإعادة ولو قبل الفجر ، وإن أجيب بالنفي فلا معنى لتوقيت الإعادة بطلوع الفجر فيجب عليه الإعادة ولو بعد الفجر ، فتفكر تفكراً بليغاً.

تاسعاً : إن قوله : وبه حصل الجمع الخ فيه أن الجمع فرع التعارض ولا تعارض ههنا أما على المعنى الثاني للآية فظاهر ، وأما على المعنى الأول لها فلأن الخبر لاينفي ولاينافي ما يثبته الآية كما مرت الإشارة إليه قبل .

عاشراً : إن الخبر أي الصلاة أمامك مخرج في الصحيحين ، وخبر الصحيحين قطعي عند صاحب الفيض أيضاً كما صرح به هو في المقدمة ، فلايصح وصفه لهذا الخبر ههنا بالظني إلا بتأول .

٧١٦- **قال** بعض الناس : قوله : فبال ثم توضأ ولم يسبغ الوضوء . أي توضأ مرة مرة لم يزد عليه ، ويمكن أن يقال : إن معناه أنه غسل بعض أعضائه كالوجه واليدين مثلاً ، وترك بعضها كالرأس والرجلين . اهـ

يقول : إن التفسير الأول لا دليل عليه ، ونفي الإسباغ لايدل عليه ولاسيما على الجزم به . والتفسير الثاني قد رده صاحب الفيض بقوله : لايقال : إن النبي ﷺ لم يكن أدى قدر الفرض أولاً . لأنا نقول الخ وأنت تعلم أن غسل بعض الأعضاء وترك بعضها لايسمى وضوءاً عرفاً ولا شرعاً وقد قال أسامة بن زيد : ثم توضأ ولم يسبغ الوضوء . فأثبت الوضوء ، ونفى الإسباغ .

وقال العيني : قوله : ولم يسبغ الوضوء . أي خففه ، ويؤيده ما جاء في رواية مسلم : فتوضأ وضوءاً خفيفاً . ويقال : معناه لم يكمله يعني توضأ مرة مرة لكن بالإسباغ . وقيل : معناه لكن خفف استعمال الماء بالنسبة إلى غالب عاداته . وقيل : المراد به الوضوء اللغوي أي اقتصر على بعض الأعضاء وهو بعيد ، وأبعد منه ما قيل أن المراد به الاستنجاء كما قال عيسى بن دينار وجماعة الخ .

باب غسل الوجه باليدين من غرفة واحدة

٧١٧- **قال** : وعن ابن عباس - رضي الله عنه - عند أبي داود ص١٦ : فأخذ حفنة من ماء فضرب بها على رجله وفيها النعل ، ففتلها بها ، ثم الأخرى مثل ذلك . ولعله في واقعة أخرى ، وإنما نقلتها ليعلم أنه قد يحتاج إلى الرش ولايكفي الإسالة اهـ (ج١ ص٢٤٣) .

يقول أولاً : إن صاحب الفيض قد نقل قبل قطعة من هذا الحديث في ص٢٣٩ ، وجعله هناك من حديث علي - رضي الله تعالى عنه - ولفظه ثم : ولا أدري في الغرة غير ما عند أبي داود عن علي - رضي الله تعالى عنه - أنه توضأ الخ ونقل هنا قطعة منه أخرى ، وجعله من حديث ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - كما ترى، والصواب أنه حديث علي رواه عنه ابن عباس - رضي الله تعالى عنهم -

ثانياً : إنا قد قدمنا قول المنذري وذكرناه قبل : في هذا الحديث مقال قال

الترمذي : سألت محمد بن إسماعيل عنه فضعفه الخ .

ثالثاً : إن ظاهر سياق الحديثين حديث الباب وحديث علي يدل على أنهما بيان لواقعتين فلا وجه لكلمة لعل في قوله : ولعله في واقعة أخرى .

رابعاً : إن قوله : وإنما نقلتها الخ صريح في أن حديث أبي داود الذي ذكره قبل يحتوي على الرش ، والأمر ليس كذلك كما هو ظاهر من حديث علي عند أبي داود .

خامساً : إن قوله : وإنما نقلتها ليعلم الخ يشعر بأن الرش فوق الإسالة وفيه نظر لايخفى على من مارس اللغة وتدرب فيها .

سادساً : إن الصواب أن يقال : وإنما نقلته ليعلم أنه قد يحتاج إلى الفتل والدلك ، ولايكفي الرش والضرب بالحفنة على الرجل في النعل . وفيه نظر أيضاً ، وإنما قلت : إن الصواب الخ مشياً على طريقه .

هذا وليس في حديث الباب اكتفاؤه بالرش فإن لفظه : ثم أخذ غرفة من ماء فرش على رجله اليمنى حتى غسلها الخ فقوله : حتى غسلها . كما ينفي اكتفاؤه بالرش كذلك ينفي مسحه بالرجل إذ ذاك ، وهو نص في أن الرش دون الغسل فمن زعم أنه هو الغسل فقد أخطأ .

باب التسمية على كل حال الخ

٧١٨- **قال** : كالنوم حالة الجنابة ، فإنه لايحضر جنازته ملائكة الله الخ (ج١ ص٢٤٤) .

يقول : لا دليل عليه في الكتاب ولا في السنة الثابتة فيما أعلم ، وقد ثبت جواز النوم حالة الجنابة عن النبي ﷺ قولاً وفعلاً ، والتوضي لايرفع الجنابة أصلاً عند قوم ، وكلا عند قوم آخرين ، فتدبر ولاتكن من الغافلين .

٧١٩- **قال** : قوله : لم يضره . ويتعين في مثله الضم إذا لحقه ضمير صرح به سيبويه، ولايجري فيه الوجوه الثلاثة كما في لم يمد . اهـ (ج١ ص٢٤٤) .

يقول : قال العيني : قوله : لم يضره . يجوز بضم الراء وفتحها ، ويقال : الضم أفصح . قلت - القائل العيني - : في مثل هذه المادة يجوز ثلاثة أوجه الضم لأجل ضمة ما قبلها ، والفتح لأنه أخف الحركات ، وفك الإدغام كما علم في موضعه . اهـ

وقال ابن الحاجب في الشافية : وكوجوب الفتح في نحو ردها ، والضم في رده على الأفصح ، والكسر لغية ، وغلط تغلب في جواز الفتح . اهـ

باب ما يقول عند الخلاء

٧٢٠- **قال** : وروى المصنف - رحمه الله تعالى - في أدب المفرد بلفظ : إذا أراد الدخول . صراحة . اهـ (ج١ ص٢٤٥) .

يقول أولاً: إن لفظ متابعة في الباب : وقال سعيد بن زيد : حدثنا عبدالعزيز : إذا أراد أن يدخل . اهـ وهو أيضاً صريح في إرادة الدخول ، وقد قال صاحب الفيض قبل : ثم إن المصنف - رحمه الله تعالى - أتى في المتابعة بلفظ : أراد . إشارة إلى أن هذا الدعاء الخ .

ثانياً : إن لفظ المتابعة هنا : إذا أراد أن يدخل الخ هو لفظ الأدب المفرد ، ذكره الحافظ في الفتح .

باب لاتستقبل القبلة بغائط أو بول إلا عند البناء الخ

٧٢١- **قال** : فقال - أي بعضهم - : إن الغائط يقال للصحراء والفضاء ، فكان هذا الحديث لم يرد في البنيان ، وإنما جاء فيما ذهب لحاجته إلى الصحارى

والفيافي . قلت : بل الغائط في اللغة للأرض المطمئنة والمنخفضة الخ(ج١ ص٢٤٥)

يقول : إن بناء كلام بعضهم هذا وكلام صاحب الفيض المذكورين على أن المراد بالغائط في قوله ﷺ : إذا أتى أحدكم الغائط الخ هو معناه اللغوي ، وقال العيني بعد ذكر معانى الغائط : الحاصل أنه استعمل للخارج وغلب على الحقيقة الوضعية فصار حقيقة عرفية لكن لايقصد به إلا الخارج من الدبر فقط للتفرقة في الحديث بينهما في قوله : بغائط أو بول . وقد يقصد به ما يخرج من القبل أيضاً فإن الحكم عام . اهـ

وقال أيضاً : قوله : إلا عند البناء . استثناء من قوله : لايستقبل القبلة . وقال الإسماعيلي : ليس في حديث الباب دلالة على الاستثناء الذي ذكره . ثم أجاب عن ذلك بما حاصله أنه أراد بالغائط معناه اللغوي ، لا معناه العرفي ، وحينئذ يصح استثناء الأبنية منه .

وقال بعضهم : هذا أقوى الأجوبة . قلت : - القائل العيني - : ليس كذلك لأنهم لما استعملوه للخارج ، وغلب هذا المعنى على المعنى الأصلي صار حقيقة عرفية غلبت على الحقيقة اللغوية ، فهجرت حقيقته اللغوية ، فكيف تراد بعد ذلك ؟ اهـ

وفيه نظر لأن المراد بالغائط في حديث الباب موضع قضاء الحاجة ، والدليل عليه لفظ حديث الباب عند الترمذي : إذا أتيتم الغائط فلاتستقبلوا القبلة بغائط ولا بول ولاتستدبروها الخ .

قال صاحب تحفة الأحوذي : قال - أي السيوطي - : وقد اجتمع الأمران في الحديث ، فالمراد بالغائط في أوله المكان ، وفي آخره الخارج . اهـ ولا مرية أن في حمل الغائط الأول على المكان ، والثاني على الخارج من الحسن ما ليس في حمله في الموضعين على الخارج .

ثم لا دليل على كون حقيقته اللغوية مهجورة ، ولا دليل على قوله : وقد يقصد به ما يخرج من القبل أيضاً . فيما أعلم ، وتعليل العيني قوله هذا بقوله : فإن الحكم عام . عجيب ، فتدبر ولاتكن من الغافلين .

٧٢٢- **قال** : ومن العجائب ما نسب ابن بطال إلى البخاري أنه ليس في المشرق والمغرب عنده قبلة على البسيطة كلها . قلت : وكيف نسبه إليه مع أن أهل بخارى إنما يصلون إلى المغرب ؟ فهل خفي على مثل البخاري قبلته مدة عمره ؟ وإنما توهم من عبارته في أبواب القبلة : ليس في المشرق ولا في المغرب قبلة الخ (ج١ ص٢٤٥) .

يقول : إن ابن بطال لم ينسب إلى البخاري أنه ليس في المشرق والمغرب عنده قبلة على البسيطة كلها ، ولم يتوهم هذا من عبارة البخاري في أبواب القبلة : ليس في المشرق ولا في المغرب قبلة . كما توهم صاحب الفيض .

وقد قال هو نفسه في باب قبلة أهل المدينة الخ من الجزء الثاني للفيض : واعلم أن ابن بطال غلط في تفسير هذه الترجمة ، ونسب إلى المصنف - رحمه الله - ما لم يرده وهو أنه لا قبلة عنده في هاتين الجهتين في الدنيا بأسرها . ثم قال : ولم يستثن منه إلا جزئياً واحداً ، وهو ما قابل شرق مكة الخ .

فقول صاحب الفيض ههنا في حكاية كلام ابن بطال : إنه ليس في المشرق والمغرب عنده قبلة على البسيطة كلها . بدون استثناء ذلك الجزئي الواحد تفريط وتهويل لايليق بمناصب أهل العلم.

ولنا أن نذكر كلام ابن بطال بتمامه لتعلم أن المخطئ من ؟ أهو ابن بطال أم صاحب الفيض نفسه ؟ فاستمع أن العيني قال : قال ابن بطال : وتفسير هذه الترجمة - أي ترجمة قبلة أهل المدينة الخ - يعني وقبلة مشرق الأرض كلها إلا ما قابل مشرق مكة من البلاد التي تكون تحت الخط المار عليها من المشرق إلى المغرب،

فحكم مشرق الأرض كلها كحكم مشرق أهل المدينة والشام في الأمر بالانحراف عند الغائط لأنهم إذا شرقوا أو غربوا لم يستقبلوا القبلة ولم يستدبروها .

قال - أي ابن بطال - : وأما ما قابل مشرق مكة من البلاد التي تكون تحت الخط المار عليها من مشرقها إلى مغربها فلايجوز لهم استعمال هذا الحديث ، ولايصح لهم أن يشرقوا ولا أن يغربوا لأنهم إذا شرقوا استدبروا القبلة ، وإذا غربوا استقبلوها ، وكذلك من كان موازياً بمغرب مكة إن غرب استدبر القبلة ، وإن شرق استقبلها ، وإنما ينحرف إلى الجنوب أو الشمال ، فهذا هو تغريبه وتشريقه .

قال - أي ابن بطال - : وتقدير الترجمة باب قبلة أهل المدينة وأهل الشام والمشرق والمغرب ليس في التشريق ولا في التغريب يعني أنهم عند الانحراف للتشريق والتغريب ليسوا مواجهين للقبلة ولا مستدبرين لها . اهـ

وحاصل كلامه هذا أن من كان في جنوب مكة أو شمالها ولو كان في شرق الأرض أو غربها من غير أهل شرق مكة وغربها ليست قبلته في المشرق ولا في المغرب ، وإنما قبلته في الجنوب أو في الشمال ، ولا ريب أن ما ذهب إليه ابن بطال صحيح وصواب في نفس الأمر لا غلط فيه ولا خطأ ، ولا بعد في جعله تفسيرا لترجمة قبلة أهل المدينة والشام الخ .

هذا وقد تبين مما ذكرنا من كلام ابن بطال أنه قد استثنى من قوله : قبلة أهل المدينة وأهل الشام والمشرق والمغرب ليست في التشريق ولا في التغريب . جزئيين الأول ما قابل مشرق مكة الخ والثاني ما قابل مغرب مكة من البلاد التي تكون تحت الخط المار عليها من المغرب إلى المشرق . فقول صاحب الفيض : ولم يستثن منه إلا جزئياً واحداً ، وهو ما قابل شرق مكة الخ ليس بذاك ، فالحق أن صاحب الفيض قد أخطأ في فهم كلام ابن بطال ، فصدر منه ما رأيت ، وقد كان صاحب الفيض عينه يتمثل أحياناً بقول الشاعر :

وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفتـه مـن الفهـم السـقيم

وسنعود للمسألة في باب قبلة أهل المدينة الخ ونفصلها تفصيلاً ما إن شاء الله تعالى .

٧٢٣- **قال** : وأجاب الحنفية عن حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - وجابر - رضي الله عنه - أنهما فعلان ، والفعل لايعارض القول كما بسط في الأصول . قلت : ولا أحب هذا العنوان لأن فعله ﷺ أيضاً حجة كقوله : ، فغيرته إلى أنهما حكايتا حال لا عموم لهما ، وحديث أبي أيوب نص في الباب الخ (ج١ ص٢٤٦) .

اقول : ليس معناه ما فهم الشيخ من أن الحديث - أي حديث ابن عمر وجابر - لايدل على جواز هذا الفعل أبداً ، بل مراد من قال : إن الفعل لا عموم له . أن الفعل إذا كان له صور لايحمل إلا على صورة واحدة ، لا على جميع الصور ، فافهم .

يقول اولاً : إن قوله : والفعل لايعارض القول كما بسط في الأصول . فيه أن أهل الأصول قد صرحوا بمعارضة الفعل القول قال صاحب إرشاد الفحول ما لخصته في نخبة الأصول بقولي : وإذا تعارض القول والفعل فإما أن يجهل التاريخ أو يتأخر أحدهما متصلاً أو متراخياً، ثم القول عام أو خاص به أو بأمته ، والفعل إما أن يقوم دليل على تكراره وترك التأسي به فيه أو على أحدهما أو لايقوم على أي واحد منهما ، فهذه خمسة وأربعون قسماً . وقيل : ترتقي إلى ستين . ورجح القاضي اليماني ثمانية وأربعين بإخراج مجهول التاريخ وتفصيل على أحدهما ، لكن ما ذكرناه أولى ، وأكثرها غير موجود فيرفع بتواردهما على محلين أو باختلاف الحكم أو النسخ أو الترجيح ، وإلا يتوقف . اهـ

قال الشاه ولي الله الدهلوي في باب القضاء في الأحاديث المختلفة من كتابه حجة الله البالغة : وإن كان أحدهما حكاية فعل ، والآخر رفع قول فإن لم يكن

القول قطعي الدلالة على تحريم أو وجوب أو قطعي الرفع احتملا وجوهاً ، وإن كان قطعياً حملا على تخصيص الفعل به ﷺ أو النسخ فيفحص عن قرائنهما . اهـ

فدل كلام ولي الله الدهلوي هذا على أن الفعل يعارض القول ظاهراً ، وأما المعارضة الحقيقية فلاتوجد في الأدلة الشرعية سواء أكانت من باب الأقوال أم من باب الأفعال أم من باب الأقوال والأفعال .

ثانياً : إن شيخ صاحب الفيض قال في أماليه المتعلقة بجامع الترمذي في شرح حديث الباب : إن الحديث القولي عام ، والفعلي خاص يحتمل الخصوصية ، فالعمل على الأول أحوط . اهـ ولا شك أن قوله هذا يتفرع على أن يعارض الفعل القول .

ثالثاً : إن كلام صاحب الفيض هذا نص في أن حديثي ابن عمر ، وجابر ليسا بعامين ، فيكونان خاصين إذ لا واسطة بين العام والخاص على الأصح ، وإن لوحظ مذهب أصحاب الواسطة فليس الفعل من الواسطة بين العام والخاص في شيء ، وقد عرفت أن شيخ صاحب الفيض قد صرح أن الفعل خاص .

والخاص والعام قد يتعارضان عند الحنفية قال صاحب التنقيح والتوضيح (فإن تعارض الخاص والعام فإن لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة) مع أن في الواقع أحدهما ناسخ والآخر منسوخ الخ .

وفيه أن كون أحدهما في الواقع ناسخاً والآخر منسوخاً لايتعين لاحتمال التخصيص ، وإرادة الخاص بالعام ، وقصر التخصيص على المتأخر الموصول اصطلاح لقوم لا دليل عليه في الكتاب ولا في السنة ، ولا في الإجماع ، ولا في العقل ، ولا في اللغة .

والمقصود أن صاحب التوضيح - وهو من أهل الأصول - قد صرح بتعارض الخاص والعام ، ولم يخص الخاص بالقول ، بل ذكر الخاص ، وهو أعم من أن

يكون قولاً أو فعلاً إذ المراد الدليل الخاص والدليل العام ، ولا ريب أن الفعل الصادر عن النبي ﷺ من الحجج الشرعية ، ولقد قال صاحب الفيض هنا : ولا أحب هذا العنوان لأن فعله ﷺ أيضاً حجة كقوله .

رابعاً : إن سياق حديث جابر يدل على ما نفاه في قوله : والفعل لايعارض القول .

خامساً : إن قوله : ولا أحب هذا العنوان الخ يشعر بمفهومه أنه يحب المعنون وهو عدم معارضة الفعل للقول ، وقد رأيت ما فيه .

سادساً : إن قوله : لأن فعله ﷺ أيضاً حجة كقوله . تعليل لقوله : ولا أحب هذا العنوان . مع أنه يدل على أن يكون المعنون أيضاً غير محبوب حسب زعمه ، فإن الحجتين اللتين في إحداهما فعل ما نهى عنه في الأخرى متعارضتان في الظاهر ، والحال أن المعنون محبوب عنده كما تقدمت الإشارة إليه .

سابعاً : إن في قوله : لأن فعله ﷺ الخ تعريضاً بأن جملة : والفعل لايعارض القول . تنفي أو تنافي أن يكون الفعل حجة ، والواقع يرده فإن نفى المعارضة بين الحجتين لاينفي ولاينافي حجية كل منهما انفراداً ولا اجتماعاً ، ألا ترى أنا نقول : إن الأفعال لاتتعارض . فهل يقال : إنه نفي لحجية الأفعال ؟ كلا ثم كلا .

ثامناً : إن قوله : فغيرته إلى أنهما حكايتا حال الخ مع ملاحظة سباقه يشعر بأن معنونه عين معنون قوله المتقدم : والفعل لايعارض القول . وإنما المغايرة في العنوانين فقط ، والأمر ليس كذلك فإن معنون قوله : إنهما حكايتا حال الخ ليس عين معنون قوله : والفعل لايعارض القول . إذ نفي عموم أو حكايته ليس نفياً لمعارضة الفعل القول ولا مستلزماً له .

تاسعاً : إن كلامه بعد هذا صريح في ترجيح الأخذ بحديث أبي أيوب على الأخذ بحديثي ابن عمر وجابر ، وأنت تعلم أن الترجيح فرع التعارض ، فقوله

قبل: والفعل لايعارض القول . كما ترى .

عاشراً : إن صاحب الفيض قال هنا : والفعل لايعارض القول . وقال بعد في الصفحة ذاتها :

ليس الوقائع في شرا نعـه كمثل أصوله
لتطرق الأعذار في فعل خلاف أصوله

كذا قال ، والصواب : فعل خلاف مقوله - كما يظهر ذلك من الرجوع إلى العرف الشذي- لأن فعل النبي صلى الله عليه حجة من الحجج وأصل من الأصول. ثم عجز البيت الأخير نص صريح في المخالفة والمعارضة بين الفعل والقول التي نفاها من قبل .

فكلامه هنا يدل على أن الأصل والقاعدة عنده أن الفعل لايعارض القول وإن عارضه أخذ بالقول دون الفعل ، وقد ترك صاحب الفيض نفسه أصله هذا ونبذة وراء ظهره في باب تزويج المحرم من الجزء الثالث للفيض حيث رجح الأخذ بالحديث الفعلي الذي قد عارضه حديث فعلي آخر على الأخذ بالحديث القولي الذي أخرجه مسلم وغيره مرفوعاً : لاينكح المحرم ولاينكح .

وكان حقاً عليه أن يقول هناك مراعاة لأصله هذا : إن حديث ابن عباس في تزوجه ﷺ ميمونة فعل ، والفعل لايعارض القول كما بسط في الأصول قلت : ولاأحب هذا العنوان - إلى قوله : أو كان بياناً للنهي أنه ليس للتحريم . لفظاً بلفظ إلا أن يقول بدل قوله : وحديث أبي أيوب : وحديث عثمان . ومكان قوله : إن ما رآه ابن عمر ورواه : إن ما رواه ابن عباس .

٧٢٤- قال : وهذه الأحاديث لم يعلم سببها بعد ، فكيف يترك ما هو معلوم السبب . بما جهل سببه ؟ وكيف يهدر الناطق بالساكت ؟ ثم نظمت الجواب ، وقلت :

يا من يؤمل أن تكون ... لـــه سمـــات قبولـه

- إلى آخر الأبيات (ج١ص٢٤٦) .

يقول أولاً : إن حديث أبي أيوب أيضاً غير معلوم السبب إذ سبب النهي لم يبين في الحديث ، ولذا اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : هو حرمة المصلين . وقال بعضهم: هو حرمة القبلة. وما روي أن النبي ﷺ قال : من جلس لبول قبالة القبلة، فذكر ، فانحرف عنها إجلالاً لها لم يقم من مجلسه حتى يغفر له . فقال صاحب تحفة الأحوذي : لم نقف على سنده ، فالله أعلم بحال إسناده . اهـ

ثانياً : إن فعل النبي ﷺ حجة كقوله كما صرح به صاحب الفيض عينه، فلو جعل الحديث الفعلي ساكتاً أو في حكم الساكت حتى عن الجواز والإباحة لانتفت حجيته رأساً ، فالحديث الفعلي أيضاً ناطق ، لا ساكت ، فسؤالا صاحب الفيض : فكيف يترك الخ وكيف يهدر الناطق الخ لايتأتيان أصلاً ، ولايتمشيان رأساً .

ثالثاً : سلمنا على سبيل التنزل أن السؤالين يردان لكن نجيب عن الأول بأنه يترك ما هو معلوم السبب بما جهل سببه هنا كما يترك ما هو معلوم السبب بما جهل سببه في باب تزويج المحرم ، وعن الثاني بأنه يهدر الناطق بالساكت هنا كما يهدر الناطق بالساكت في باب تزويج المحرم ، فالحق أن ينشد .

يامن يرجح رأيه ... وإمامه بأصوله
وفروعه ومذاهبا ... ومواقفاً لعقوله
مع فعل أحمد والمقو ... ل له وسكت رسوله
خذ ما يجيئك حكمه ... مما مضى بقبوله
واللذ أتى متعارضاً ... فالحل ما بأصوله
ودع المقال برأيكا ... وبرأيهم وبطوله
إن الوقائع في محا ... كم شارع كمقوله

لتقطع الأعذار في فعل لحاظ نقوله
والاحتمال إلى مقا ل جاء مثل عموله
فذروا الجدال وما جلب وتثبتوا لدخوله
وخروجه أفما هدا نا الله دين رسوله
لاتجعلوا متعاملاً سكتاً لوقت حصوله
إن الفعال لناطق مثل الكلام وقوله
فاقدر فعال نبيكا واترك شقاق مقوله
وانبذ حديث شكوككا حيث الردى لفضوله

٧٢٥- **قال** : وحاصله : أن ما رآه ابن عمر ، ورواه لايدري أنه كان لنسخ النهي به أو لتخصيصه بالبنيان ، أو لعذر اقتضاه المكان ، أو كان بياناً للنهي أنه ليس للتحريم . اهـ (ج١ ص٢٤٦) .

يقول أولاً : إن ما رواه ابن عمر لم يقم دليل على أنه كان ناسخاً لحديث النهي ولا على أنه كان مخصصاً له بالبنيان أو بغيره ﷺ ، ولا على أنه كان مبنياً على عذر اقتضاه المكان أو الزمان أو الشان .

وأماأن حديث ابن عمر يبين أن النهي ليس للتحريم فقد قام عليه الدليل فإن كل دليل من الكتاب أو السنة يثبت تأسي الأمة بأفعاله ﷺ يدل على جواز اقتداءها به في هذا الفعل أيضاً ، وأنت تعلم أن العام قطعي عند كثير من الحنفية . فعد صاحب الفيض أن يكون حديث ابن عمر بياناً للنهي الخ فيما لايدري ليس مما يقوى .

وبما ذكر هنا ظهر ضعف قول الشوكاني : وأما حديث ابن عمر وجابر فقد قررنا لك أن فعله لايعارض القول الخاص بالأمة الخ وارجع إلى بحث التعارض بين القول والفعل من إرشاد الفحول ، فإن فيه ما يضعف قول الشوكاني هذا وللتفصيل موضع آخر .

ثانياً : إن حديث جابر نص صريح في أن النبي ﷺ فعل ما كان ينهى عنه قبل ، فلا أقل من أن يكون بياناً للجواز ، وإلا لزم عدم حجية الفعل واحتمال تخصيص الجواز بالنبي ﷺ ضعيف بمرة .

٧٢٦- **قال** : مع أن نظره في هذا الحال لايمكن أن يكون محققاً ، بل لابد أن يكون ارتجالاً ، ومن يجترئ على رسول الله ﷺ ، فينظره في هذا الحال الخ (ج١ ص٢٤٦) .

اقول : وهذا إذا كان أسفل البدن غير مستور بالبنيان وغيره أما إذا كان أسفل البدن مستوراً فلا بأس بذلك .

يقول اولاً : إن رؤية ابن عمر لرسول الله ﷺ في هذا الحال كانت محققة لأن ابن عمر قال : لقد ارتقيت يوماً على ظهر بيت لنا ، فرأيت رسول الله ﷺ الخ أخرجه البخاري ، وهو صريح في أن رؤيته كانت محققة إذ القرينة التي تجعلها محتملة قد انتفت .

وأما رواية ابن خزيمة بلفظ : فأشرفت على رسول الله ﷺ الخ فلاتنفي ولاتنافي أن تكون الرؤية محققة لأن ابن عمر كان قد رأى رؤية محققة مع الإشراف أو بعد الإشراف كما تفيدنا ألفاظ الحديث حديث ابن عمر - رضي الله عنهما -

ومما يدل على أن ابن عمر كان قد رأى رؤية محققة استنباطه من هذه الرؤية حكماً من الأحكام الشرعية ، فلو كانت رؤيته محتملة غير محققة لما ساغ له أن يستنبط منها ذلك الحكم الشرعي .

نعم كانت رؤيته هذه ارتجالاً ومن غير قصد كما يظهر من قوله : ارتقيت فوق ظهر بيت حفصة لبعض حاجتي الخ أخرجه البخاري في باب التبرز في البيوت ، ومن البديهي أن كون الرؤية ارتجالاً ومن غير قصد لاينافي أن تكون محققة .

وأيضاً مما يدل على أن تلك الرؤية كانت محققة تعيين ابن عمر جهتي استقبال

النبي ﷺ واستدباره حينذاك حيث قال : : فرأيت رسول الله ﷺ يقضي حاجته مستدبر القبلة مستقبل الشام . أخرجه البخاري أيضاً في باب التبرز في البيوت ، ومن المعلوم أنه لو كانت رؤيته تلك غير محققة لما تأتي له ذلك التعيين ، فنفي صاحب الفيض لإمكان الأمر الذي قد وقع خطأ وغفلة ، وكذا مقابلته بين أن يكون نظره محققاً وبين أن يكون ارتجالاً .

ثانياً : إن ما صدر عن ابن عمر - رضي الله تعالى عنهما - لا سهو فيه ولا خطأ لما ذكره صاحب الفيض عينه بعد بقوله : وهو عند البخاري أيضاً الخ والأنسب أن يقال : إلا أن يكون باغتاً وناظراً من غير قصد، والفرق بين المفاجاة والبغتة والاتفاق وبين السهو والخطأ غير خاف على أحد من أهل العلم والمعرفة ، فتدبر ولاتكن من الذين لايتدبرون ولايتفكرون ، وفي أفلاك اليقظة والنباهة لايسبحون .

٧٢٧- **قال** : وهو عند البخاري أيضاً أنه رآه محجوباً عليه بلبن ، فحينئذ أكثر ما يمكن أن يكون رآى منه ﷺ وهو في هذا الحال رأسه الشريف فقط مع أن العبرة فيه للعضو دون الصدر الخ (ج١ ص٢٤٦) .

اقول : قوله : رأسه الشريف فقط . أو الصدر .

يقول اولاً : إن مقصود شيخنا - حفظه الله تعالى - أن قصر صاحب الفيض لأكثر ما يمكن أن يكون رآى الخ على رأسه الشريف ليس بصواب لاحتمال أن يكون رأى الصدر ، أو الرأس والصدر كليهما معاً ، والدليل عليه قوله بعد : فأمكن أن يكون منحرفاً بعضو ، ومستقبلاً بوجهه وصدره . اهـ

ثانياً : إن قوله : وهو عند البخاري الخ فيه أنه ليس عند البخاري أن ابن عمر رآه ﷺ محجوباً عليه بلبن ، فإن البخاري - رحمه الله تعالى - قد أورد حديث ابن عمر هذا في أربعة مواضع من جامعه الصحيح ، وليس في واحد منها ما ذكره صاحب الفيض لا بلفظ ولا بمعناه .

فلفظ ابن عمر في أول تلك المواضع : فرأيت رسول الله ﷺ على لبنتين مستقبلاً بيت المقدس لحاجته . ويوب عليه البخاري بقوله : من تبرز على لبنتين .

ولفظه في ثانيها : فرأيت رسول الله ﷺ يقضي حاجته مستدبر القبلة مستقبل الشام . وليس فيه ذكر لبنة ولا لبنتين ولا لبنات .

ولفظه في ثالثها : فرأيت رسول الله ﷺ قاعداً على لبنتين مستقبل بيت المقدس . وعقد البخاري على هذين اللفظين باب التبرز في البيوت .

ولفظه في رابعها: فرأيت النبي ﷺ يقضي حاجته مستدبر القبلة مستقبل الشام . ولم يذكر فيه لبنة ، ولا لبنتان ، ولا لبن ، وقد ترجم عليه البخاري بقوله : باب ما جاء في بيوت أزواج النبي ﷺ الخ .

ففي موضعين من هذه المواضع الأربعة لم يذكر لبنة ولا لبنتان ولا لبنات أصلاً، وفي موضعين منها ذكرت لبنتان ، لكن فيهما تصريح بأن رسول الله ﷺ كان عليهما ، فلايكون محجوباً ومستوراً بهما ، ولاسيما إذ كان قاعداً عليهما كما ورد التصريح به في ثالث تلك المواضع .

نعم قال الحافظ في الفتح : ولابن خزيمة : (فأشرفت على رسول الله ﷺ وهو على خلائه) وفي رواية له : (فرأيته يقضي حاجته محجوباً عليه بلبن) وللحكيم الترمذي بسند صحيح : (فرأيته في كنيف) . اهـ

فالتبس على صاحب الفيض فتح الباري بالجامع الصحيح للبخاري، فقال: وهو عند البخاري أيضاً أنه رآه الخ وإنما هو عند ابن خزيمة كما ذكره صاحب الفتح .

ثالثاً : إن قوله : مع أن العبرة فيه الخ ينبني على أن حديث ابن عمر : رقيت يوماً الخ فيه ذكر استقبال الكعبة الشريفة ، وإنما فيه استدبارها .

رابعاً: إن قوله: إن العبرة فيه للعضو الخ ليس متفقاً عليه فيما بين أهل العلم قال الحافظ: والظاهر من قوله: ببول. اختصاص النهي بخروج الخارج من العورة

ويكون مثاره إكرام القبلة عن المواجهة بالنجاسة ، ويؤيده قوله في حديث جابر : إذا هرقنا الماء . وقيل : مثار النهي كشف العورة ، وعلى هذا فيطرد في كل حالة تكشف فيها العورة كالوطء مثلاً ، وقد نقله ابن شاش المالكي قولاً في مذهبهم ، وكأن قائله تمسك برواية في المؤطا : لاتستقبلوا القبلة بفروجكم . ولكنها محمولة على المعنى الأول أي حال قضاء الحاجة جمعاً بين الروايتين . اهـ

خامساً : إن ما ذكره صاحب الفيض مع أنه احتمال محض ، وإمكان بحت ، وقد خالفه ظاهر الأحاديث الصحيحة إنما يتأتى في الاستقبال بالذكر والفرج فقط ، لا في الاستدبار ، ومذهبه أن الاستقبال والاستدبار كليهما منهي عنهما ، وهو مقتضى ما ذكره قبل بقوله : وحديث أبي أيوب نص في الباب الخ .

٧٢٨- **قال** : ثم لو سلمناه فما الدليل على أن استقباله ﷺ كان يبني على ما فهمه ابن عمر - رضي الله عنه - وإنما هو اجتهاده وفهمه وظنه ، وليس عنده غير تلك الرؤية المشتبهة شيء الخ (ج١ ص٢٤٦ - ٢٤٧) .

يقول أولاً : قد تقدم أن حديث ابن عمر فيه استدبار الكعبة ، وليس فيه استقبال الكعبة ، فلا معنى لقوله : لو سلمناه فما الدليل على أن استقباله الخ والبحث هنا مع الذين يجيزون استقبال بيت المقدس واستدباره حال قضاء الحاجة لمن لم يكن مستقبل القبلة ولا مستدبرها حين استقباله واستدباره لبيت المقدس .

ثانياً : إن مستند فهم ابن عمر واجتهاده وظنه هو فعل النبي ﷺ الذي رآه ، وإنما خصصه ابن عمر بالحائل كالراحلة والبنيان لكون مرئيه خاصاً بالحائل ، ولو لم يستفد من فعله ﷺ ذلك الجواز أصلاً لا خاصاً ولا عاماً لم يبق فعله ﷺ حجة ، وقد قال صاحب الفيض نفسه : لأن فعله ﷺ أيضاً حجة كقوله . اهـ وأما احتمال العذر - وإن لم يدل عليه دليل - فقائم في كل فعل وتقرير ، بل في كل قول ، والأصل انتفاؤه في جميع ذلك إلى أن يثبت بدليل يكون دليلاً في نفس الأمر .

ثالثاً : إن في قوله : وليس عنده غير تلك الرؤية الخ نظراً من وجهين :

الأول أن القصر الذي فيه لا دليل عليه لقيام احتمال أن يكون عند ابن عمر غير تلك الرؤية أيضاً من قول أو فعل آخر أو تقرير .

والثاني أن تلك الرؤية كانت محققة ، لا مشتبهة لأن ابن عمر يقول : فرأيت النبي ﷺ الخ ومن البعيد أن يعزو الصحابي إلى النبي ﷺ بصيغة الجزم فعلا خلاف قوله ﷺ والحال أن ذلك الصحابي لم يحقق رؤية ذلك الفعل منه ﷺ ، وقد قدمنا دلائل تفيد أن رؤية ابن عمر تلك كانت محققة ، لا محتملة ، ولا مشتبهة ، فارجع إليها .

رابعاً : إن قوله : وقد عارضه فهم أبي أيوب الخ فيه أن ابن عمر قد علم حديث النهي كما يدل عليه حديثه الموقوف عند الحاكم وغيره ، ورآى فعله ﷺ ، ورواه ، وأما أبو أيوب - رضي الله عنه - فقد علم حديث النهي ورواه ، وأما علمه بما رأى ابن عمر ، وروى ابنْ عبدالله جابر فلم يثبت بعد ، ففهمه لايعارض فهم ابن عمر - رضي الله تعالى عنهم- فتأمل .

٧٢٩- قال : على أن في حديث ابن عمر - رضي الله عنه - شيئاً آخر ذكره أحمد - رحمه الله تعالى - كما في العيني ، ولم أكن أفهم مراده إلى زمان ، ولم ينتقل إليه أذهان عامتهم ، وبعده يخرج حديثه عما نحن فيه رأساً الخ (ج١ ص٢٤٧) .

يقول : قال العيني : قال الخطابي : قد يتوهم السامع من قول ابن عمر : إن ناساً يقولون الخ أنه يريد إنكار ما روي في النهي من استقبال القبلة عند الحاجة نسخاً لما حكاه من رؤيته عليه الصلاة والسلام يقضي حاجته مستدبر القبلة ، وليس الأمر في ذلك على ما يتوهم لأن المشهور من مذهبه أنه لايجوز الاستقبال والاستدبار في الصحراء ، ويجيزهما في البنيان ، وإنما أنكر قول من يزعم أن الاستقبال في البنيان غير جائز ولذلك مثل لما شاهد من قعوده في الأبنية .

قلت - القائل هو العيني - : ظاهر عبارة الكلام يدل على إنكار ابن عمر على من يزعم أن استقبال بيت المقدس عند الحاجة غير جائز ، فعن ذلك قال أحمد بن حنبل - رضي الله تعالى عنه - : حديث ابن عمر - رضي الله تعالى عنهما - ناسخ للنهي عن استقبال بيت المقدس واستدباره .

والدليل على هذا ما روى مروان الأصفر عن ابن عمر أنه أناخ راحلته مستقبل بيت المقدس ، ثم جلس يبول إليها ، فقلت : يا أباعبدالرحمان أليس قد نهي عن هذا . قال : إنما نهي عن هذا في الفضاء ، وأما إذا كان بينك وبين القبلة شيء يسترك فلا بأس . انتهى كلام العيني .

وفيه خلل ظاهر أما أولاً فلأن الدليل الذي ذكره بقوله : والدليل على هذا ما روى الخ لايثبت المطلوب ، وهو إنكار ابن عمر على من يزعم الخ .

وأما ثانياً فلأن ما روى مروان الأصفر عن ابن عمر ليس فيه : أنه أناخ راحلته مستقبل بيت المقدس الخ وإنما فيه : قال - أي مروان الأصفر - : رأيت ابن عمر أناخ راحلته مستقبل القبلة ثم جلس يبول إليها ، فقلت : يا أبا عبدالرحمان أليس قد نهي عن هذا ؟ قال : بلى إنما نهي عن ذلك في الفضاء ، فإذا كان بينك وبين القبلة شيء يسترك فلا بأس . رواه أبوداود في باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة .

وأما قول أحمد : حديث ابن عمر ناسخ للنهي عن استقبال بيت المقدس . فعلى تقدير ثبوته عن أحمد فيه أن النسخ فرع ثبوت الشيء شرعاً ، والنهي عن استقبال بيت المقدس لم يثبت . والمراد بحديث ابن عمر في قول أحمد حديث ابن عمر المذكور في باب من تبرز على لبنتين من الجامع الصحيح للبخاري ، لا حديث مروان الأصفر عنه كما يوهمه عبارة العيني .

ولما لم يثبت النهي عن استقبال بيت المقدس لم ينتقل أذهان عامتهم إلى

نسخه. على أن النسخ يحتاج إلى التاريخ ، ولا دليل على أن ما رآه ابن عمر من فعله ﷺ كان متأخراً عن النهي عن استقبال بيت المقدس .

مع أن ما رآه ابن عمر ورواه لايدري أنه كان لنسخ النهي عن استقبال بيت المقدس أو لتخصيصه بالبنيان - إلى آخر ما قال صاحب الفيض من قبل إلا أنه في حق استقبال القبلة ، وهذا في حق استقبال بيت المقدس .

ثم الفعل لايكون ناسخاً كما حققه بعض أهل الأصول ، فكيف يجزم بما عزاه العيني إلى أحمد بن حنبل - رحمه الله تعالى -

سلمنا أن في حديث ابن عمر هذا ما عزاه العيني إلى أحمد لكن نقول : لم يقل أحمد ولا أحد من أهل العلم : ليس في حديث ابن عمر هذا بيان استدبار القبلة . وما نحن فيه هنا هو مسألة استقبال القبلة واستدبارها عند قضاء الحاجة ، ففي حديث ابن عمر ذكر استدبار القبلة، وهو مما نحن فيه .

ثم قول صاحب الفيض : ولا بحث له عن استقبال البيت قصداً . يشعر بأن له بحثاًعن استقبال البيت تبعاً ، فحديث ابن عمر فيه استقبال القبلة تبعاً ، واستدبارها قصداً ، فلم يخرج حديثه عما نحن فيه ، ولم ينتقل إلى باب آخر بحيث لايبقى له ارتباط بما نحن فيه ، فقول صاحب الفيض : وبعده يخرج حديثه عما نحن فيه الخ خطأ رأساً ، وغلط أصلاً ، وقد نبه على هذا الأمر المحشي في البدر الساري .

٧٣٠- **قال** : ويتضح ذلك من سياق مسلم عن عمه واسع بن حبان قال : كنت أصلي في المسجد ، وعبدالله بن عمر مسند ظهره إلى القبلة ، فلما قضيت صلاتي انصرفت إليه من شقي ، فقال عبدالله الخ (ج١ ص٢٤٧) .

يقول أولاً : إن مرجع الضمير في قوله : عن عمه الخ لم يذكر ، ويبدو في النظر لأول وهلة أنه يعود على مسلم ، وليس الأمر كذلك إذ هو يرجع إلى محمد بن يحيى بن حبان ، فكان الأولى أن يقال : ساقه مسلم عن عبدالله بن مسلمة بن

قعنب قال : نا سليمان يعني ابن بلال عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى عن عمه واسع الخ أو يقال : ساقه مسلم عن محمد بن يحيى عن عمه واسع الخ .

ثانياً : إن ما يتضح من سياق مسلم هو أن ابن عمر رد في هذا الحديث على من كره استقبال بيت المقدس ، وقصد ذلك الرد ، وهذا يتضح من سياق البخاري أيضاً ، فإن سياق هذا الحديث عند البخاري في باب من تبرز على لبنتين هكذا : عن عبدالله بن عمر أنه كان يقول : إن ناساً يقولون : إذا قعدت على حاجتك فلاتستقبل القبلة ولا بيت المقدس . فقال عبدالله بن عمر : لقد ارتقيت الخ .

فهذا يدل صراحة على أن كلامه إنما هو مع من كان يكره - إلى آخر قوله : ولذا تعرض . فلاتمس الحاجة إلى العدول عن سياق البخاري إلى سياق مسلم .

ثالثاً : إن مفهوم قوله : ولا تعلق له بمسألة البيت قصداً . أن له تعلقاً بمسألة البيت تبعاً ، وقد تقدم مثل هذا مرة .

٧٣١- **قال** : وقد روي عنه ﷺ في النهي عن الاستقبال بهما أيضاً ، فعند أبي داود عن معقل بن أبي معقل الأسدي قال : نهى رسول الله ﷺ أن نستقبل القبلتين ببول أو غائط . اهـ (ج١ ص٢٤٧) .

اقول : إن سنده لايصح كما قال الحافظ في الفتح .

يقول : إن الحافظ ذكر في الفتح أربعة أقوال الأول التفريق بين البنيان والصحراء مطلقاً، والثاني جواز الاستدبار مطلقاً ، والثالث التحريم مطلقا ، والرابع الجواز مطلقا ، ثم قال: وفي المسألة ثلاثة مذاهب أخرى منها جواز الاستدبار في البنيان فقط تمسكاً بظاهر حديث ابن عمر ، وهو قول أبي يوسف . ومنها التحريم مطلقاً حتى في القبلة المنسوخة وهي بيت المقدس ، وهو محكي عن إبراهيم وابن سيرين عملاً بحديث معقل الأسدي : نهى رسول الله ﷺ أن نستقبل القبلتين ببول أو بغائط . رواه أبو داود وغيره ، وهو حديث ضعيف لأن فيه راوياً

مجهول الحال . وعلى تقدير صحته فالمراد بذلك أهل المدينة ومن على سمتها لأن استقبالهم بيت المقدس يستلزم استدبارهم الكعبة ، فالعلة استدبار الكعبة ، لا استقبال بيت المقدس الخ .

قال أبو داود بعد رواية حديث معقل الأسدي المذكور عن أبي زيد عنه : وأبو زيد هو مولى بني ثعلبة . وقال الحافظ في التقريب : أبو زيد مولى بني ثعلبة قيل : اسمه الوليد . مجهول من الرابعة . اهـ

٧٣٢- قال : ولذا تعرض عند بيان رؤيته إلى بيت المقدس فقط ، وما في بعض الروايات . مستدبر الكعبة . فهو لزومي الخ (ج١ ص٢٤٧) .

يقول أولاً : إن بعض الروايات هي رواية عبيدالله عن محمد بن يحيى بن حبان عن واسع بن حبان عن عبدالله بن عمر قال : ارتقيت فوق ظهر بيت حفصة لبعض حاجتي ، فرأيت رسول الله ﷺ يقضي حاجته مستدبر القبلة مستقبل الشام . أخرجها البخاري في باب التبرز في البيوت ، ومسلم في باب الاستطابة حسب تبويب النووي ، ولفظ مسلم : قال: رقيت على بيت أختي حفصة ، فرأيت رسول الله ﷺ قاعداً لحاجته مستقبل الشام مستدبر القبلة . اهـ

فقد تبين من هذه الرواية المتفق عليها أن ابن عمر - رضي الله عنهما - لم يتعرض عند بيان رؤيته لاستقبال الشام فقط ، بل قد تصدى له ولاستدبار القبلة أيضاً ، وكان تصديه لهما هذا إرادة وقصداً ، فإنه قد قال : فرأيت رسول الله ﷺ الخ وكان بيانه لهذه القصة وما فيها إرادة وقصداً أيضاً ، وأما كون ابن عمر سرد هذا الحديث في الرد على من كره استقبال بيت المقدس فلاينفي تصديه لهما إرادة وقصداً ولاينافيه .

ثانياً : إنا نسأل ماذا أراد بقوله : فهو لزومي . ؟

فإن أراد به أن ابن عمر لم يذكر في الحديث استدبار القبلة أصلاً ، وإنما ذكره

فيه بعض الرواة من عند نفسه زعماً منه أن استقبال الشام في المدينة يستلزم استدبار القبلة فيها فهو باطل كما يظهر من سياق الحديث ، والأصل عدم الإدراج .

وإن أراد به أن ابن عمر رأى النبي ﷺ مستقبل الشام ولم يره مستدبر القبلة ، وإنما ذكر في الحديث مستدبر القبلة ظناً منه أن استقبال الشام في المدينة يستدعي استدبار القبلة فيها فهو أيضاً باطل كما يدل عليه لفظ الحديث ، ولم يقم بعد دليل على الإدراج .

وإن أراد به أن النبي ﷺ إنما قصد إذ ذاك استقبال الشام ، فلزمه استدبار القبلة ولم يقصده ففيه أنه لا دليل على هذا . مع أن حديث النهي يدل على أن استدبار القبلة أيضاً منهي عنه أعم من أن يكون لزومياً أو غير لزومي ، وقد قال رسول الله ﷺ : ولكن شرقوا أو غربوا . بعد أن نهى عن الاستقبال والاستدبار .

وإن أراد به أن التعرض والتصدي من ابن عمر وقت الرد على من كره استقبال بيت المقدس لاستدبار القبلة لزومي ففيه أن التعرض لاستقبال الشام لايلزمه التعرض لاستدبار القبلة .

على أن حديث اللزومي يحتمل العكس في الشقوق الأربعة وإن كان يرد عليه مثل ما أوردنا من قبل . ثم إن أكثر تلك الشقوق لاتدفع الإشكال الذي قصد دفعه بقوله : وما في بعض الروايات الخ .

٧٣٣- **قال** : ويبني على تحقيق السمت ، وكونهما على طرفين بحيث يوجب استقبال أحدهما استدبار الآخر ، وذلك غير معلوم ، وإنما أراد به ابن عمر - رضي الله عنه - التقريب وما يتراءى في بادي النظر فقط الخ (ج١ ص٢٤٧) .

يقول : إن كون بيت المقدس والقبلة على طرفين بحيث يوجب استقبال أحدهما فيما بينهما استدبار الآخر ثابت ومعلوم .

ومن الأدلة التي تدل على هذا المطلوب حديث أبي أيوب المتفق عليه فإن النبي

ﷺ قد نهى فيه أهل المدينة عن استقبال القبلة واستدبارها وأمرهم بالتشريق والتغريب ، فعلم وثبت أن تشميل أهل المدينة يوجب استدبار القبلة .

ومنها حديث ابن عمر المتفق عليه أيضاً ، فإنه صريح في أن استقبال الشام بالمدينة يوجب استدبار القبلة .

ومنها حديث ثويلة بنت أسلم في تحول أهل مسجد بني حارثة في الصلاة إلى الكعبة قال الحافظ في الفتح : ووقع بيان كيفية التحول في حديث ثويلة بنت أسلم عند ابن أبي حاتم ، وقد ذكرت بعضه قريباً - يعني في باب التوجه نحو القبلة حيث كان - وقالت فيه : فتحول النساء مكان الرجال والرجال مكان النساء ، فصلينا السجدتين الباقيتين إلى البيت الحرام .

قلت - القائل هو الحافظ - : وتصويره أن الإمام تحول من مكانه في مقدم المسجد إلى مؤخر المسجد لأن من استقبل الكعبة استدبر بيت المقدس وهو لو دار كما هو في مكانه لم يكن خلفه مكان يسع الصفوف ، ولما تحول الإمام تحولت الرجال حتى صاروا خلفه ، وتحولت النساء حتى صرن خلف الرجال . اهـ

فقول ثويلة بنت أسلم : فتحول النساء الخ يدل صراحة على أن استقبال بيت المقدس بالمدينة وسوادها يوجب استدبار القبلة وبالعكس ، وإلا لم يبق لقولها هذا معنى .

هذا وقد قال بذلك المطلوب كثير من أهل العلم ، وقد تقدم قول الحافظ : من استقبل الكعبة استدبر بيت المقدس . ويلزمه القول بأن من استقبل بيت المقدس استدبر الكعبة .

وقال الحافظ نفسه : وعلى تقدير صحته - يعني صحة حديث معقل الأسدي في النهي عن استقبال القبلتين - فالمراد بذلك أهل المدينة ومن على سمتها لأن استقبالهم بيت المقدس يستلزم استدبارهم الكعبة الخ وقد ذكرناه قبل بتمامه .

وقال العيني بعد ذكر حديث معقل الأسدي المذكور من قبل : وأراد بالقبلتين الكعبة وبيت المقدس ، ويحتمل أن يكون على معنى الاحترام لبيت المقدس إذ كان مرة قبلة لنا ، ويحتمل أن يكون ذلك من أجل استدبار الكعبة لأن من استقبله فقد استدبر الكعبة . اهـ

وقال الخطابي قبل العيني هذا القول لفظاً بلفظ إلا أنه قال في آخره : لأن من استقبل بيت المقدس بالمدينة فقد استدبر الكعبة . اهـ

وقال صاحب معارف السنن - وهو من تلاميذ صاحب الفيض ، وقد رتب المعارف في ضوء أقوال شيخه - : وفي المدينة استقبال بيت المقدس يستلزم استدبار البيت . اهـ (ج١ ص٩٥) .

وأما قوله : وإنما أراد به ابن عمر - رضي الله عنه - التقريب - إلى قوله : ولا تتحقق إلا أن يحققها علماء الجغرافيا كذلك ، وعرض البلدتين مكة وبيت المقدس يختلف . ففيه أن نصوص النهي عن استقبال القبلة واستدبارها عند قضاء الحاجة والأمر باستقبالها في الصلاة محمولة على العرف والتقريب والجهة ، لا على مصطلح علماء الهيئة والهندسة والجغرافيا ، ولا على التحقيق والعين لأن رسالة النبي ﷺ وشرعه لجميع الناس أهل التحقيق والتقريب وعلماء الجغرافيا وغيرهم قال الله تعالى : مخاطباً لنبيه الكريم : قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً . وقال رسول الله ﷺ في بيان خصائصه : وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة ، وبعثت إلى الناس عامة .

هذا وقد رد صاحب الفيض نفسه قوله هذا بعد حيث قال : مسألة استقبال الجهة أو العين لاترجع إلى كثير طائل ، ومبناها عندي على العرف فقط دون الدقائق الهندسية ، فإنهم قالوا : إن المعتبر فيمن كان يشاهد البيت هو العين ، ولمن كان بعيداً منه هو الجهة ، ثم قالوا : إن المعتبر في المسامتة وصول خط خارج من جبهة

المصلي إلى البيت، فما دام أمكن أن يصل خط بينه وبين البيت تصح صلاته وإلا لا.

قلت - القائل صاحب الفيض - : وهذا في حق البعيد ، أما من كان قريباً فيمكن وصول الخط مع الانحراف أيضاً مع أنه لاتجوز صلاته ، فآل الأمر إلى العرف ، وقد طالعت له أسفاراً وزبراً وما قاله المقريزي فلم أجد المقال يرجع إلى طائل ، فالتحقيق أن الاستقبال لاتتوقف على البراهين الهندسية ، بل يرجع إلى العرف . اهـ(ج١ ص٢٥٣) .

فكما أن الاستقبال والاستدبار لايتوقفان على البراهين الهندسية كذلك لا يتوقفان على براهين الهيئة والجغرافيا ، بل المرجع هو العرف لما ذكرنا من قبل .

وقد تبين مما ذكرنا أنه لايجدي ما حكاه المحشي عن شرح المصابيح لفضل الله التوربشتي من قوله : ولقد وجدت أهل العلم ذكروا في كتبهم أن من استقبل بيت المقدس بالمدينة فقد استدبر الكعبة ، وكنت أرى الأمر بخلافه لما شاهدت من التفاوت بين الموضعين في القبلة باستبانة آياتها من مطالع البروج ومغاربها . ومع ذلك فلم أعتمد على تلك المقايسة والشواهد الحسية حتى سألت أهل المعرفة بطول البلاد وعرضها عن ذلك ، فبينوا لنا بالشواهد الهندسية تفاوت ما بين البلدين أعني المدينة وبيت المقدس ثلاث فوجدنا طول المدينة على خمس وسبعين درجة وعشرين دقيقة ، وعرضها على خمس وعشرين درجة ، وطول بيت المقدس على ست وستين درجة وعشرين دقيقة وعرضها على اثنتين وعشرين درجة ودقيقتين ، وطول مكة على سبع وستين درجة وثلاث وثلاثين دقيقة ، وعرضها على إحدى وعشرين درجة وأربعين دقيقة الخ (ج١ ص٢٤٨) .

على أن الذي بينه للتوربشتي أهل المعرفة بأطوال البلاد وأعراضها بالشواهد الهندسية مناف للشواهد الواقعية والهندسية فإن الواقع أن عرض المدينة أزيد من

عرض مكة ، وعرض بيت المقدس أزيد من عرض المدينة ، فعرض بيت المقدس أزيد من عرض مكة بدرجات ، لا باثنتين وعشرين دقيقة كما يفيده ما حكاه التوربشتي عن أهل المعرفة .

والدليل على أن عرض بيت المقدس أكثر وأزيد من عرض المدينة أن المدينة واقعة في وسط الإقليم الثاني ، وعرض وسط الإقليم الثاني أربع وعشرون درجة وأربعون دقيقة ، وبيت المقدس واقع في وسط الإقليم الثالث ، وعرض وسط الإقليم الثالث ثلاثون درجة وأربعون دقيقة، فقد ظهر أن عرض بيت المقدس أزيد من عرض المدينة بدرجات ، لا أن عرض بيت المقدس أقل من عرض المدينة بدرجتين وثمان وخمسين دقيقة كما يدل عليه ما نقله التوربشتي عن أهل المعرفة .

والعيان يوضح أن بيت المقدس واقع جهة الشمال من المدينة مع الميل اليسير ، وهما واقعان شمال خط الاستواء ، فلا محالة يكون عرض بيت المقدس أزيد من عرض المدينة لأن كل بلد يقع شمال بلد آخر مع كونهما جميعاً شمال خط الاستواء يكون عرض البلد الشمالي منهما أزيد من عرض البلد الجنوبي منهما .

وبهذه القاعدة تبين أن عرض المدينة أزيد من عرض مكة لأن المدينة واقعة شمال مكة مع الميل اليسير ، وهما في شمال خط الاستواء ، ولهذا يتوجه المصلي بالمدينة جهة الجنوب مع الميل اليسير .

وأما قوله : وطول مكة على سبع وستين درجة وثلاث وثلاثين دقيقة . فصواب تقريباً إن أراد بالدرجات الدرجات الساحلية ، وخطأ تحقيقاً وتقريباً إن أراد بها الدرجات الجزائرية .

فالحق الذي دلت عليه الحجج الشرعية، والبراهين الواقعية، والبينات الحسية، والشهادات العرفية ، وصرح به جم غفير من أهل العلم هو أن من استقبل بيت المقدس بالمدينة المنورة فقد استدبر الكعبة شرعاً وعرفاً ، والمعتبر في الأحكام

الشرعية بالشرع والعرف ، لا بالهندسة والهيئة والجغرافيا . سلمنا لكن نقول : إن الاعتبار بالتقريب في مثل هذه الأمور ، لا بالتدقيق وسلخ الشعر ، والتقريب ههنا حاصل عند علماء الهندسة والهيئة والجغرافيا أيضاً كما يظهر من ملاحظة أطوال البلاد الثلاثة مكة والمدينة وبيت المقدس .

٧٣٤- قال : على أنه لايرد علينا لما مرت رواية عن الإمام في جواز الاستدبار . اهـ (ج١ ص٢٤٧) .

يقول أولاً : إن حديث ابن عمر - رضي الله عنه - حجة عليكم معشر الحنفية لأنكم قد قلتم : وأجاب الحنفية عن حديث ابن عمر - رضي الله عنه - وجابر - رضي الله عنه - أنهما فعلان ، والفعل لايعارض القول الخ .

والحاصل أنكم اخترتم رواية الإمام التي فيها النهي عن الاستقبال والاستدبار مطلقاً، وما اخترتم روايته التي فيها جواز الاستدبار، فورد عليكم حديث ابن عمر ، ولو اخترتم رواية جواز الاستدبار لم يبق لكلامكم السابق الطويل الذيول في رد حديث ابن عمر معنى ولا فائدة ، ولضاع سعيكم هذا الذي هو غير مشكور .

ثانياً : إنكم إن ذهبتم إلى رواية الإمام التي فيها جواز الاستدبار فلا بد أن تستدلوا عليه بحديث ابن عمر ، فيرد عليكم جميع ما أوردتم على مجوزي الاستدبار المستدلين بحديث ابن عمر من مخالفة قاعدة الأصول القائلة بأن الفعل لايعارض القول ، ومن أنه حكاية حال لا عموم له ، ومن أنه كيف يترك ما هو معلوم السبب - أي حديث أبي أيوب - بما جهل سببه ؟- أي حديث ابن عمر - ومن أنه كيف يهدر الناطق بالساكت ؟ ومن أن ما رآه ابن عمر ورواه لايدرى أنه كان لنسخ النهي به أو لتخصيصه بالبنيان أو لعذر اقتضاه المكان ، أو كان بياناً للنهي أنه ليس للتحريم مع أن نظره في هذا الحال الخ .

ثالثاً : إن للإمام أبي حنيفة قولاً ثالثاً ذكره صاحب المعارف ، فقال بعد بيان

سبعة أقوال للعلماء : وهناك قول ثامن أيضا : إن الاستقبال والاستدبار كلاهما مكروه تنزيها ، وهي رواية عن أبي حنيفة أيضاً حكاه البدر العيني في البناية ، وعنها في النهر الفائق وذكرها الشاه ولي الله في المصفى والمسوى (١ - ٤) ولعل منشأ نقله رواية البناية . اهـ (ج١ ص٩٤) .

وهذا القول هو أعدل الأقوال بالنظر إلى الأحاديث ، فإن فيه استعمالاً لجميع الأحاديث الواردة في الباب والمسألة بخلاف الأقوال الأخر ، فإن في كل واحد منها إهمالاً لبعض الأحاديث ، ولو كان صاحب الفيض وحزبه قد اختاروا رواية الإمام أبي حنيفة هذه لم يرد عليهم حديث ابن عمر ، ولا حديث جابر بن عبدالله - رضي الله عنهم -

فللإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - في هذه المسألة الواحدة ثلاثة أقوال ، الأول عدم جواز الاستقبال والاستدبار مطلقاً سواء كان في الصحراء أو في البنيان. الثاني عدم جواز الاستقبال مطلقاً في الأبنية والفضاء ، وثبوت جواز الاستدبار فيهما . الثالث ما ذكرناه قبيل من أن الاستقبال والاستدبار كلاهما مكروه تنزيهاً .

وإذا أتقنت هذا فإنا نسأل أن المقلد ماذا يفعل ؟ فإن رجح إحدى هذه الروايات الثلاث على الأخريين نظراً إلى الدلائل أو طبق بينها نظراً إليها فقد حصل له نوع اجتهاد أباد التقليد، ولاسيما في هذه المسألة ، وإن رجح أو طبق تقليداً لعالم آخر فقد صار مقلداً لذلك العالم الآخر، أو لم يبق مقلداً للإمام أبي حنيفة فقط على الأقل ، وإن لم يرجح ولا طبق فماذا يصنع ؟ فإن مستنده قول مجتهده ، وأقوال مجتهده في المسألة قد تناقضت ، ومثل هذا السؤال يتوجه إلى المقلد في كل موضع اضطربت فيه أقوال مجتهده ، ولايتأتى مثل هذا السؤال على أهل الحديث في موضع اختلفت فيه الأحاديث ظاهراً لأن نصب أعينهم الدليل ، لا التقليد .

٧٣٥- **قال** : والأحسن عندي أن يجمع بين روايات الإمام أيضاً كما يجمع بين

الأحاديث ، فتقام المراتب ، ويقال : إن كراهة الخ (ج١ ص٢٤٨) .

يقول أولاً : إن مفهوم كلامه هذا أن ما صنعه هو قبل من ترجيح بعض الروايات والأحاديث على بعض ليس بأحسن عنده أيضاً ، وقد حققنا قبل أنه ليس بحسن أيضاً .

ثانياً : إنه قال قبل : إنهما فعلان ، والفعل لايعارض القول الخ وأنت خبير بأن الجمع فرع المعارضة .

ثالثاً : إن صاحب الفيض قد قال في المقدمة : واعلم أن الحديثين إذا لاح بينهما تعارض فحكمه عندنا أن يحمل أولا على النسخ ، فيجعل أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً ثم يتنزل إلى الترجيح ، فإن لم يظهر وجه ترجيح أحدهما على الآخر يصار إلى التطبيق فإن أمكن فبها ، وإلا فإلى التساقط ، هذا هو الترتيب عند التعارض عندنا كما في التحرير . اهـ (ج١ ص٥٢) .

ولا ريب أن رعاية هذه القاعدة أحسن عند الحنفية ، وقد خالف صاحب الفيض هنا قاعدته هذه حيث لم يختر هنا النسخ ، وقد ثبت تأخر الاستقبال عن النهي بحديث جابر - رضي الله تعالى عنه -

ومن قواعد الحنفية التي تشبثوا بها في مواضع أن عمل الراوي بخلاف مرويه من أمارات النسخ ، فيكون عمل النبي ﷺ بخلاف قوله مع ثبوت تأخر العمل من دلائل النسخ بطريق الأولى ، فالقول بالجمع والتطبيق هنا مخالف لأصلهم هذا من وجهين الأول التجاوز عن النسخ ، والثاني التعدي عن الترجيح ، فكيف يكون الجمع أحسن على قواعد الحنفية ؟

وروايات الإمام وأقواله ليست بأولى ولا أهم من الأحاديث المرفوعة إلى النبي ﷺ ، فالأصل الذي يراعى عندهم في الأحاديث المرفوعة يراعى عندهم في أقوال الإمام أيضاً .

فالأحسن حسب أصلهم هذا أن تحمل أقوال الإمام على الرجوع إن ثبت تأخر بعضها عن بعض ، وإلا فيرجح بعضها على بعض إن لاح وجه الترجيح ، وإلا يصار إلى التطبيق والتوفيق إن أمكن ، وإلا فإلى التساقط ، ومن البديهي أن من يقوم بهذا العمل لايكون مقلداً البتة ، والحاصل أن الذي جعله الأحسن عنده ليس بأحسن حسب قاعدة الحنفية التي قعدوها ، وأصلهم الذي أصلوه .

رابعاً : إن هذا الجمع لم يلاحظ فيه حديث جابر - رضي الله عنه - ولا رواية الإمام الثالثة .

خامساً : إن الاستقبال ثبت عن النبي ﷺ في الصحارى لما قال صاحب الفيض نفسه بعد : إن الظاهر أن رؤيته - أي رؤية جابر - كانت في سفر من أسفاره في الصحاري دون البنيان . اهـ بخلاف الاستدبار فإنه ثبت عنه ﷺ في البنيان ، فكيف تكون كراهة الاستقبال أشد من كراهة الاستدبار ؟

٧٣٦- **قال المحشي** ناقلاً عن شرح المصابيح للتوربشتي : فإن قلت : إذا كان مستقبلاً لبيت المقدس فقد استدبر الكعبة لأنهما مسامتان في المدينة لأن المدينة متوسطة بين مكة وبيت المقدس ، وكلاهما في ناحية الشمال كما يرى ذلك في مسجد القبلتين الذي نسخ فيه قبلة بيت المقدس بني فيه محراب كل منهما مسامتا للآخر . قلنا : ليس الأمر كذلك في التحقيق الخ (ج١ ص٢٤٧ - ٢٤٨) .

أقول : لكن التحقيق لايبنى عليه الأمر الشرعي ، بل الأمر الشرعي على ما ظهر للناس في الظاهر ، لا على ما يحققه أهل الجغرافيا .

يقول : قد تقدم تفصيل مسألة التحقيق ، والتقريب ، والعرف ، والجغرافيا ، فارجع إليه .

٧٣٧- **وقال المحشي** : ثم رأيت أكثر روايات الباب ساكتة عن ذكر الاستدبار بخلاف الاستقبال فإنها ليست رواية في هذا الباب إلا وقد نهي فيها عن الاستقبال ،

فلعل رواية جواز الاستدبار جاءت عن إمامنا من مثل هذه الأشياء . اهـ (ج١ ص٢٤٨) .

يقول : إن سلم أن أكثر روايات الباب ساكتة عن ذكر الاستدبار كان لقائل أن يقول : إن هذا ليس وجهاً وسبباً لمجيء رواية جواز الاستدبار عن أبي حنيفة لجواز أن يكون الاقتصار على ذكر الاستقبال من الرواة .

وعلى تقدير أن يكون من النبي ﷺ يجوز أن يكون نظراً إلى أحوال المخاطبين بدليل أن النبي ﷺ قد ذكر الاستدبار في أحاديث أخر، لا نظراً إلى جواز الاستدبار ، ولذلك قال : فلعل رواية جواز الاستدبار الخ بصيغة الترجي .

والحق عندي أن سبب مجيء الروايتين رواية جواز الاستدبار ، ورواية كراهة الاستقبال والاستدبار تنزيهاً عن الإمام أبي حنيفة وغيره من أهل العلم هو ورود حديثي ابن عمر وجابر مع ورود أحاديث النهي عن الاستقبال والاستدبار ، فالأولى منهما بالنظر إلى حديث ابن عمر فقط، والثانية بالنظر إلى حديث جابر مع ملاحظة حديث ابن عمر .

وبما ذكرنا تبين ضعف قول المحشي بعد : وقد يقتصر على النهي عن الاستقبال فقط ، ويترك النهي عن الاستدبار كأنه جائز الخ فإن ترك النهي عن شيء في زمان أو مكان لايستدعي جواز ذلك الشيء . على أن النهي عن الاستدبار هنا ليس متروكاً ، وإنما لم يذكر في بعض الروايات وبين أن يكون النهي متروكاً ، وبين أن يكون غير مذكور في بعض الروايات فرق واضح .

٧٣٨- **وقال المحشي** : وحينئذ لاتبقى فيه فائدة للأحناف رحمهم الله ، بل يبقى حجة عليهم كما كان ، ولم أرد بهذا الكلام غير التنبيه على أن حديثه إنما يخرج عن موضع النزاع إذا قرر مراده كما قرره أحمد - رضي الله عنه - فإنه حينئذ لا يبقي حجة علينا وأما إذا الخ (ج١ ص٢٤٨-٢٤٩) .

يقول : إن ما قرره أحمد رحمه الله تعالى - على تقدير ثبوته عنه - إنما هو أن حديث ابن عمر ناسخ للنهي عن استقبال بيت المقدس واستدباره ، وليس فيه ما يدل على أن حديث ابن عمر لايثبت به جواز استدبار القبلة أصلاً ، كيف يكون فيه ذلك وقد ذهب أحمد نفسه رحمه الله تعالى إلى جواز استدبار القبلة قال الترمذي في جامعه باب النهي عن استقبال القبلة بغائط أو بول : وقال أحمد بن حنبل : إنما الرخصة من النبي ﷺ في استدبار القبلة بغائط أو بول الخ .

فحديث ابن عمر - رضي الله عنهما - لايخرج عن موضع النزاع سواء قرر مراده كما قرره أحمد أم كما قرره غير أحمد ، وهو حجة على الحنفية على كل حال من الحالين المذكورين ووجوه التفصي التي ذكرها صاحب الفيض قبل لاتخلو عن سخافة كما رأيت ودرست فيما ألقينا عليك قبل ، فتذكره وتدبره ، ولاتكن من الغافلين .

٧٣٩- وقال المحشي : ثم هذا وإن كان مفيداً للشافعية من طرف لكنه مضر لهم من طرف آخر لدلالته أن العمل الشائع في زمن مروان كان كمذهب الحنفية ، وكان استقبال الخ (ج١ ص٢٤٩) .

يقول أولاً : إن مذهب الشافعية أن الاستقبال والاستدبار في البنيان جائزان وليسا عندهم بسنتين ولا شائعين .

ثانياً : إن قول مروان : أليس قد نهي عن هذا ؟ ليس نصاً في الإنكار لاحتمال أن يكون للاستفسار والاستخبار .

ثالثاً : ليس لحديث مروان الأصفر دلالة على أن العمل الشائع الخ غاية ما فيه أن مروان كان لايعلم التفصيل الذي بينه ابن عمر ، وهذا لايستدعي أن يكون العمل الشائع في زمن مروان كمذهب الحنفية .

رابعاً : إن القول بجواز شيء وإباحته لايستلزم شيوع العمل به فيما بين المبيحين

والمجوزين ألاترى أن الصلاة تجوز عند الحنفية مع قدر الدرهم وما دونه من النجس المغلظ كبول الحمار كما في الهداية ، والعمل عليه لم يشع فيما بينهم وألاتدري أن الأشربة المحرمة عند أبي حنيفة ومقلديه أربعة ، وما سوى ذلك فلا بأس به عندهم كما في الهداية مع أن العمل عليه لم يشع ولم يذع فيما بينهم وألاتعلم أن نكاح المحرم وإنكاحه يجوزان عندهم في حالة الإحرام مع أن العمل عليه لم يشتهر فيما بينهم ، وأمثلة ذلك كثيرة فعليك بالتصفح والاستقراء .

خامساً : إن الملازمة في قوله : ولو كان الاستقبال أمراً مباحاً الخ ممنوعة لما ذكرنا من قبل من مذهب الحنفية في حل ما سوى الأشربة الأربعة ، وجواز الصلاة مع قدر الدرهم وما دونه من النجس المغلظ وغير ذلك من الأمثلة ، فعلم أن بعض المباح قد ينكر عليه .

على أنه يحتمل أن يكون إنكار مروان على ابن عمر لتركه المندوب ، لا لفعله المباح ويجوز أن يكون مباحاً عندهم لكن مروان لم يعلم إباحته فأنكر حتى أخبره بها ابن عمر ، فعدم علم مروان بالإباحة لايستدعي انتفاء الإباحة عند غيره من أهل زمانه ولاسيما ابن عمر - رضي الله عنه - وهذا كله على تقدير حمل سؤال مروان على الإنكار ، وقد علمت قبل أنه ليس نصاً في الإنكار لاحتمال أن يكون للاستفسار .

سادساً : إن قوله بعد : فعلم أن فيه ندرة الخ يثبت إباحته عندهم ، فالمقدم في قوله : ولو كان الاستقبال أمراً مباحاً الخ كما ترى ، فاعترف المحشي في القول بالندرة بما نفاه قبل .

٧٤٠- **وقال المحشي** : كندرة وضع السواك موضع القلم عند الصلاة على زيد ابن خالد عند الترمذي ، وقد زعم بعضهم أنه مفيد للشافعية مع أن الراوي إنما تعرض إلى نقله لندرة فعله ، لا لبيان السنة . اهـ(ج١ ص٢٤٩) .

يقول أولاً: إن الترمذي قال في جامعه: باب ما جاء في السواك حدثنا

أبوكريب ثنا عبدة بن سليمان عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة .

قال أبو عيسى : وقد روى هذا الحديث محمد بن إسحاق عن محمد بن إبراهيم عن أبي سلمة عن زيد بن خالد عن النبي ﷺ ، وحديث أبي سلمة عن أبي هريرة وزيد بن خالد عن النبي ﷺ كلاهما عندي صحيح لأنه قد روي من غير وجه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ هذا الحديث ، وحديث أبي هريرة إنما صحح لأنه قد روي من غير وجه ، وأما محمد - يعني البخاري - فزعم أن حديث أبي سلمة عن زيد بن خالد أصح .

ثم قال الترمذي : حدثنا هناد نا عبدة عن محمد بن إسحاق عن محمد إبراهيم عن أبي سلمة عن زيد بن خالد الجهني قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة ، ولأخرت صلاة العشاء إلى ثلث الليل . قال : فكان زيد بن خالد يشهد الصلوات في المسجد وسواكه على أذنه موضع القلم من أن الكاتب لايقوم إلى الصلاة إلا استن، ثم رده إلى موضعه . قال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح . اهـ

وقال المحدث المباركفوري في شرح الترمذي : وروى الخطيب في كتاب أسماء من روى عن مالك من طريق يحيى بن ثابت عن مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال : كان أصحاب النبي ﷺ سوكهم على آذانهم يستنون بها لكل صلاة . وروى ابن أبي شيبة عن صالح بن كيسان أن عبادة بن الصامت وأصحاب رسول الله ﷺ كانوا يروحون والسواك على آذانهم . اهـ

فقد حصحص أنه لا ندرة في وضع السواك على الأذن عند الصلاة موضع القلم من الكاتب لا باعتبار الواضعين سوكهم على آذانهم ، ولا باعتبار صدوره عن زيد بن خالد الجهني لأنه كان لايقوم إلى الصلاة إلا استن ، ولفظ أبي داود : فكلما

قام إلى الصلاة استاك . اهـ

وزيد بن خالد الجهني ممن رووا عن النبي ﷺ قوله : لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة ، فالراوي عنه - وهو أبو سلمة بن عبدالرحمن بن عوف الزهري - إنما تعرض لبيان عمل زيد بن خالد الجهني بما سمعه من النبي ﷺ في السواك عند كل صلاة ، وكيفية عمله هذا ، وكميته الكثيرة .

وأما استنان السواك عند كل صلاة واستحبابه فإنما ثبتا بقوله ﷺ : لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة . وغير ذلك من أحاديثه المرفوعة القولية والفعلية ، لا بوضع زيد بن خالد سواكه على أذنه موضع القلم الخ فقوله : مع أن الراوي إنما تعرض إلى نقله لندرة فعله الخ خطأ بمرة .

ثانياً : إنه قد تبين مما حققنا قبل أن التشبيه في قوله : كندرة وضع السواك الخ ليس بذاك إذ لا ندرة في وضع السواك على الأذن حتى تشبه بها ندرة أمر آخر .

ثالثاً : إن مبنى كلام المحشي هذا على القول بأن السواك من سنن الوضوء ، لا من سنن الصلاة ، وبأن الاستياك بعد الوضوء عند الصلاة يكره ، وقد رد هذا القول كثير من الحنفية أيضاً .

قال علي القاري في شرح المشكاة بعد قوله : وإنما لم يجعله علماءنا من سنن الصلاة نفسها لأنه مظنة جراحة اللثة وخروج الدم وهو ناقض عندنا الخ : وقد قال بعض علمائنا الصوفية في نصائحه العبادية : ومنها مداومة السواك لاسيما عند الصلاة قال النبي ﷺ : لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة أو عند كل صلاة . رواه الشيخان ، وروى أحمد أنه عليه الصلاة والسلام قال : صلاة بسواك أفضل من سبعين صلاة بغير سواك .

والباء للإلصاق أو المصاحبة ، وحقيقتهما فيما اتصل حساً أو عرفاً ، وكذا حقيقة كلمة مع وعند ، والنصوص محمولة على ظواهرها إذا أمكن ، وقد أمكن

ههنا، فلا مساغ إذًا للحمل على المجاز أو تقدير مضاف . كيف وقد ذكر السواك عند نفس الصلاة في بعض كتب الفروع المعترة قال في التتارخانية نقلاً عن التتمة : ويستحب السواك عندنا عند كل صلاة ووضوء وكل شيء يغير الفم وعند اليقظة . اهـ

وقال الفاضل المحقق ابن الهمام في شرح الهداية : ويستحب في خمسة مواضع اصفرار السن وتغير الرائحة والقيام من النوم والقيام إلى الصلاة وعند الوضوء . اهـ

فظهر أن ما ذكر في بعض الكتب من تصريح الكراهة عند الصلاة معللاً بأنه قد يخرج الدم فينقض الوضوء ليس له وجه . نعم من يخاف ذلك فليستعمل بالرفق على نفس الأسنان واللسان دون اللثة ، وذلك لايخفى . انتهى كلام القاري .

وانتقاض الوضوء بالدم الخارج من غير السبيلين لم يثبت بالكتاب ، ولا بالسنة ولا بالإجماع ، ولا بالقياس الصحيح ، فلا معنى لتعليلهم الكراهة بأنه قد يخرج الدم فينقض الوضوء . على أن تلك الكراهة التي ذهبوا إليها لم تثبت حتى تعلل ، بل ثبت أن السواك عند كل صلاة ومعها مندوب إليه ، فكيف يكون مكروهاً ؟ فلا وجه لقولهم بالكراهة عند الصلاة بعد ثبوت الترغيب فيه والإرشاد إليه من النبي ﷺ بقوله: لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة . وغيره من الأحاديث الثابتة عنه ﷺ .

وقال صاحب معارف السنن : قال شيخنا رحمه الله تعالى : لا خلاف بين الشافعية وبيننا فإن الشيخ ابن الهمام صرح في فتح القدير أنه يستحب في خمسة مواضع اصفرار السن وتغير الرائحة من النوم والقيام إلى الصلاة وعند الوضوء .

فإن قيل : إن بين السنية والاستحباب فرقاً وقد قلتم بالسنية عند الوضوء ودل هذا بالاستحباب عند الصلاة والوضوء . قال شيخنا : الاستحباب والسنية كلاهما

متقارب لاتخالف بينهما ، ويكفي لرفع الخلاف هذا القدر ، ومن أجل هذا لم يذكر الطحاوي في شرح معاني الآثار خلافاً بين المذهبين في المسألة ، بل يستفاد من صنيع الطحاوي ومما حكاه على القاري عن التاتارخانية ، ومن تصريح ابن الهمام أنه من سنن الصلاة كما هو من سنن الوضوء، فلا حاجة إلى التأويل والتكلف . اهـ

ومن كلامه هذا ظهر ضعف قوله قبل : والأولى تركه عند الصلاة لمن كان ضعيف اللثة لاحتمال خروج الدم . اهـ فإن استنان السواك واستحبابه عند الصلاة لايختصان بشديد اللثة ، وترك السنة والمستحب لايكون أولى من العمل بهما . وقد عرفت أنه لا مستند للحنفية في قولهم بأن خروج الدم من غير السبيلين ينقض الوضوء فقوله : والأولى تركه عند الصلاة لمن كان ضعيف اللثة . وقول بعضهم : إن السواك عند الصلاة مكروه . لاحتمال خروج الدم . من باب بناء فاسد على فاسد آخر . فتدبر ولاتكن من الغافلين .

٧٤١- **وقال المحشي** : ثم إن في الفرق بين الاستقبال والاستدبار معنى صحيحاً يعرفه العامة لأن ما ينحط عند الاستدبار إنما ينحط إلى الأرض دون جهة القبلة بخلافه عند الاستقبال، ولأن قضاء حاجته والبيت يواجهه أبعد عن الاحترام مما إذا كان يقضيهما وهو يستدبره . اهـ (ج١ ص٢٤٩) .

يقول : إن المحشي قد بين هنا الفرق بين الاستقبال والاستدبار من وجهين الأول أن ما ينحط عند الاستدبار الخ والثاني أن قضاء حاجته والبيت الخ وفي هذا الفرق نظر .

أما أولاً فلأن النهي عن الاستقبال والاستدبار قد ثبت عنه ﷺ والاستقبال والاستدبار كلاهما قد صدر عنه ﷺ ، فعلم أن النبي ﷺ لم يلاحظ الفرق المذكور ، بل ظاهر صنيعه ﷺ أنهما سيان .

وأما ثانياً فلأن الوجه الأول من وجهي الفرق لايتأتى إذا تغوط الرجل مستقبلاً

من غير بول لأن ما ينحط حينئذ إنما ينحط إلى الأرض دون جهة القبلة . ثم قوله في الوجه الثاني : أبعد عن الاحترام الخ يدل على أن الاستقبال والاستدبار يشتركان في البعد عن الاحترام وذلك يكفي في اشتراكهما في الحكم . على أن هذا الفرق لم يراع في روايتين من الروايات الثلاث عن أبي حنيفة - رحمه الله تعالى -

٧٤٢- **وقال المحشي** : ولذا منع عن البصاق نحو القبلة فإن البيت يواجهه ، والمناجاة قائمة بينه وبين القبلة ، وعن مسح الحصى في الصلاة لأن الرحمة تواجهه الخ (ج١ ص٢٤٩) .

يقول : قال البخاري في صحيحه باب حك البزاق باليد من المسجد : حدثنا عبدالله بن يوسف قال : أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر أن رسول الله ﷺ رأى بصاقاً في جدار القبلة ، فحكه ، ثم أقبل على الناس فقال : إذا كان أحدكم يصلي فلايبصق قبل وجهه فإن الله قبل وجهه إذا صلى .

وقال في باب ليبزق عن يساره أو تحت قدمه اليسرى : حدثنا آدم قال : حدثنا شعبة قال: حدثنا قتادة قال : سمعت أنس بن مالك قال : قال النبي ﷺ : إن المؤمن إذا كان في الصلاة فإنما يناجي ربه فلايبزقن بين يديه ولا عن يمينه ولكن عن يساره أو تحت قدمه . اهـ

فقد علم أمران الأول أن النهي عن البصاق قبل الوجه أو القبلة إنما ورد في الصلاة وأما حديث حذيفة مرفوعاً عند ابن خزيمة وابن حبان : من تفل تجاه القبلة جاء يوم القيامة وتفله بين عينيه . وحديث ابن عمر مرفوعاً عند ابن خزيمة يبعث صاحب النخامة في القبلة يوم القيامة وهي في وجهه . فمحمولان على هذين الحديثين المقيدين بالصلاة لأن المطلق يحمل على المقيد ، والعام يبنى على الخاص . كذا قال بعض أهل العلم .

والثاني أن النهي المذكور معلل بأن الله قبل وجهه إذا صلى ، وبأنه إذا كان في

الصلاة يناجي ربه ، فالمواجهة والمناجاة اللتان هما علة النهي ومداره قد أثبتتا في الحديث بين المصلي وربه تعالى ، لا بينه وبين البيت والقبلة .

ولو حمل حديث ابن عمر وحذيفة المخرج في صحيح ابن خزيمة على العموم والإطلاق لتأتي المواجهة بين الرجل الباصق وبين البيت ، وأما المناجاة بينه وبين القبلة فلا تتأتى على التقديرين .

ثم اعلم أن بصاق المصلي قبل وجهه منهي عنه لأجل أنه قبل وجهه حتى لو صلى إلى غير القبلة لكونه متطوعاً على الراحلة أو لعذر آخر لكان منهياً أن يبزق قبل وجهه وإن كان وجهه إلى غير القبلة في الصورة المذكورة .

٧٤٣- **وقال المحشي** : ومعنى قول ابن عمر - رضي الله عنه - نهى عن ذلك مجهولاً أنه ليس فيه عنده نهي صريح إنما هو اجتهاده من نظرة نظرها إلى رسول الله ﷺ الخ (ج١ ص٢٤٩) .

يقول أولاً : إن لفظ ابن عمر - رضي الله عنه - : بلى إنما نهى عن ذلك في الفضاء الخ قاله ابن عمر في جواب سؤال مروان الأصفر : أليس قد نهي عن هذا ؟ وقد ذكرنا الحديث من قبل بتمامه .

وسياق الجواب ، وتصديره بكلمة بلى المفيدة للتقرير ، وبكلمة إنما المفيد للقصر مما يدل على أن ابن عمر كان عنده فيه نهي صريح ، ولفظ المبني للمفعول لاينافي صراحة النهي ولاينفيها ، ولاسيما عند من يحمل قول الصحابي : أمر بكذا و نهى عن كذا . على الرفع .

ثانياً : سلمنا أنه ليس عنده فيه نهي صريح لكنه ليس بنفي لأصل النهي ، فيحتمل أن يكون عنده فيه نهي غير صريح ، ولا مستنبط من نظرة نظرها إلى رسول الله ﷺ حين رقي على بيت أخته حفصة - رضي الله عنهما - فالقصر الذي في قوله : إنما هو اجتهاده الخ لا حجة له .

وقوله : ولو كان عنده حديث مرفوع الخ ليس من الدليل في شيء ، ولاسيما عند من يجعل عمل الصحابي خلاف مرويه نسخاً للمروي ، فإن بناء هذا القانون على كون عمل الصحابي ذلك مرفوعاً أو مستنداً إلى المرفوع ، فكيف لايكون قول ابن عمر : إنما نهي عن ذلك الخ مرفوعاً أو مستنداً إلى المرفوع ؟

ثالثاً: إن الأظهر أن عدم عود مروان الأصفر للسؤال بعد أن سمع قول ابن عمر: إنما نهي عن ذلك الخ كان لاطمئنانه بقول ابن عمر هذا واعتماده إياه ، ولو كان عدم العود لما ذهب إليه المحشي لما ورد عن السلف خلاف هذا الدأب ، ولاسيما بحضرة الصحابة - رضي الله عنهم- والغرض أن الحصر في قوله : وإنما لم يتعقبه مروان الخ ليس بذاك ، فتأمل ولاتغفل .

٧٤٤- **وقال المحشي** : ولعلك علمت أن بناء المذهب على التشريع العام والقانون الكلي أولى من بنائه على واقعة أو واقعتين ، فإن الوقائع الجزئية لاتنكشف وجوهها وأسبابها الخ (ج١ ص٢٤٩) .

يقول أولاً : إن للأفعال والوقائع الجزئية بالنظر إلى الأقوال والقوانين الكلية حالات ثلاثا الأولى ثبوت الأفعال دون وجود الأقوال في الباب ، والثانية موافقة الأفعال للأقوال ، والثالثة مخالفة الأفعال للأقوال ظاهراً .

وكلام المحشي هنا في الحالة الثالثة ، وظاهره ترجيح الأقوال على الأفعال ، وضرب النظر عن الأفعال صفحاً أن كانت لاتنكشف وجوهها الخ وهذه العلة موجودة في الحالتين الأوليين ، فلاتكون الأفعال حينئذ حجة أصلاً ، وهو كما ترى .

فالحق أن البناء في الحالة الثالثة على الأفعال والأقوال معاً ما لم يعلم هناك نسخ ولا عذر ولا تخصيص ولا اختصاص ، وأما احتمال أحد هذه الأمور الأربعة فلايقاوم دلالة الفعل والواقعة الجزئية .

ثانياً : إن قوله : كما ثبت عنه - ﷺ - أنه بال قائماً عند سباطة قوم، فلم يذهب

أحد إلى أن البول قائماً سنة . فيه أن الكلام في جواز الاستقبال والاستدبار عند قضاء الحاجة ، لا في استنان الاستقبال والاستدبار الخ ، وقد قال بجواز البول قائماً غير واحد من أهل العلم .

قال الحافظ في الفتح باب البول عند سباطة قوم : والأظهر أنه فعل ذلك لبيان الجواز ، وكان أكثر أحواله البول عن قعود ، والله أعلم ، وسلك أبو عوانة في صحيحه وابن شاهين فيه مسلكاً آخر ، فزعما أن البول عن قيام منسوخ ، واستدلا عليه بحديث عائشة الذي قدمناه (ما بال قائماً منذ أنزل عليه القرآن) وبحديثها أيضاً (من حدثكم أنه كان يبول قائماً فلاتصدقوه ما كان يبول إلا قاعداً) .

والصواب أنه غير منسوخ ، والجواب عن حديث عائشة أنه مستند إلى علمها ، فيحمل على ما وقع منه في البيوت ، وأما في غير البيوت فلم تطلع هي عليه ، وقد حفظه حذيفة ، وهو من كبار الصحابة ، وقد بينا أن ذلك كان بالمدينة ، فتضمن الرد على ما نفته من أن ذلك لم يقع بعد نزول القرآن .

وقد ثبت عن عمر وعلي وزيد بن ثابت وغيرهم أنهم بالوا قياماً ، وهو دال على الجواز من غير كراهة إذا أمن الرشاش ، والله أعلم ، ولم يثبت عن النبي ﷺ في النهي عنه شيء . انتهى كلام الحافظ – رحمه الله تعالى –

وقال صاحب الفيض في باب البول قائماً الخ : وفي الشامي أنه جائز . اهـ (ج١ ص٣١٧) .

هذا وفي النيل : قد ثبت عنه البول قائماً وقاعداً ، والكل سنة الخ .

فقد ذهب بعض أهل العلم إلى أن البول قائماً سنة ، وإن لم يكن قولهم هذا صواباً ، فقول المحشي : فلم يذهب أحد إلى أن البول قائماً سنة . خطأ في نفسه مع أنه لايلائم ما نحن بصدده ههنا .

ثالثاً : إن مقتضى قوله : كما ثبت عنه أنه بال . . . .

فكذلك ينبغي أن لايقال بجواز الاستدبار الخ أن يقال : كما ثبت عنه أنه بال قائماً عند سباطة قوم فلم يذهب أحد إلى أن البول قائماً سنة فكذلك ينبغي أن لايقال بسنية الاستدبار الخ ، أو يقال : كما ثبت عنه أنه . . . . أن البول قائماً جائز فكذلك ينبغي أن لايقال بجواز الاستدبار الخ ، وكل من القولين خطأ كما يظهر مما قدمنا بيانه .

٧٤٥- **وقال المحشي** : وهذا دأب الحنفية في جميع الأبواب ، وهذا كمسألة البول فإنهم لم يختاروا طهارة أبوال مأكول اللحم نظراً إلى حديث العرنيين فإنه واقعة جزئية الخ (ج١ ص٢٤٩) .

يقول أولاً : إن دأب الحنفية الذي أشار إليه المحشي ، وجعله دأبهم في جميع الأبواب لم يأت عليه بنص من صاحب المذهب مذهب الحنفية الذي هو أبو حنيفة - رحمه الله تعالى - مع أن أبا حنيفة نفسه ومقلديه قد خالفوا هذا الدأب وطرحوه ، ونبذوه ، واتخذوه وراءهم ظهرياً في أبواب شتى .

فمنها باب التزوج حالة الإحرام فإنهم قد رفضوا هنا التشريع العام والقانون الكلي اللذين يدل عليهما الحديث المرفوع الصحيح : لاينكح المحرم ولاينكح . ولم يبنوا عليهما مذهبهم لواقعة جزئية واحدة فقط مع كونها مضطربة ومختلفة فيها ، والترجيح لما خالفهم .

ومنها باب أن المدينة حرم فإن التشريع العام والقانون الكلي فيه هو ما بينه رسول الله ﷺ في قوله المخرج عند البخاري في باب حرم المدينة : المدينة حرم من كذا إلى كذا لايقطع شجرها ولايحدث فيها حدث من أحدث فيها حدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين . وقال العيني في شرحه : قوله : لايقطع شجرها . وفي رواية يزيد بن هارون : لايختلى خلاها . وفي حديث جابر عند مسلم : لايقطع عضاهها ولايصاد صيدها . اهـ

وقال العيني أيضاً : وقال الثوري وعبدالله بن المبارك وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد : ليس للمدينة حرم كما كان لمكة فلايمنع أحد من أخذ صيدها وقطع شجرها الخ .

فقد رأيت أن الحنفية قد نبذوا الضابطة الكلية الصحيحة الصريحة في أن المدينة حرم لايقطع شجرها ولايصاد صيدها وراء ظهورهم لوقائع جزئية محتملة لم يثبت بعد أنها بعد تحريم النبي ﷺ المدينة - زادها الله شرفاً -

ومنها باب التوضي بالنبيذ فإن القانون الكلي فيه هو قوله تعالى : فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً الخ فلم يبنوا مذهبهم على هذا القانون الكلي لخبر جزئي في التوضي بالنبيذ لم يثبت .

هذا وقد تركوا بعض القوانين الكلية من غير واقعة ما جزئية توجد هنالك فمنها القانون الكلي المصرح بأن كل مسكر حرام ، والحديث فيه عن النبي ﷺ ثابت صحيح مخرج عند مسلم في صحيحه ، وعند البخاري في صحيحه . وقالت الحنفية : الأشربة المحرمة أربعة . وقال صاحب الهداية منهم : وأبو يوسف رجع إلى قول أبي حنيفة فلم يحرم كل مسكر . اهـ فقد رفضوا القانون الكلي القائل بأن كل مسكر حرام ، ولم توجد واقعة ما جزئية عن النبي ﷺ تخالف ذلك القانون الكلي ظاهراً ولا باطناً .

ثانياً : إن مسألة طهارة بول مأكول اللحم ونجاسته قد اضطربت فيها كلمة الحنفية أنفسهم فذهب أكثرهم إلى نجاسته ، وذهب محمد الشيباني وغيره إلى طهارته ، ففي الهداية من كتبهم : وإن أصابه بول الفرس لم يفسده حتى يفحش عند أبي حنيفة وأبي يوسف ، وعند محمد لايمنع وإن فحش لأن بول ما يؤكل لحمه طاهر عنده مخفف نجاسته عند أبي يوسف ، ولحمه مأكول عندهما ، وأما عند أبي حنيفة فالتخفيف لتعارض الآثار . اهـ

فقد ثبت أن من الحنفية من قال بطهارة أبوال ما يؤكل لحمه ، واختارها نظراً إلى حديث العرنيين وإن كان واقعة جزئية وجعلها مذهباً له .

فقد تبين أن ما جعله المحشي دأباً للحنفية في جميع الأبواب ليس دأباً لهم لا لجميع الحنفية ولا في جميع الأبواب . وكيف يكون دأبهم ما أشار إليه بقوله : وهذا هو دأب الخ والحال أن روايتين من روايات الإمام الثلاث في مسألة الباب تنافيان وتنفيان دأبهم ذلك .

٧٤٦- **وقال المحشي** : وكذلك مسألة الفصل والوصل بين المضمضة والاستنشاق لم يختاروا فيه الوصل لحديث عبدالله بن زيد مع صحته لكونه واقعة جزئية الخ (ج١ ص٢٤٩) .

يقول اولاً : إن مفاد القاعدة التي وضعها المحشي بناء المذهب على التشريع العام والقانون الكلي ، وصرف النظر عما تفيده الوقائع الجزئية حتى ينبغي أن لايثبت بها الجواز كما يدل عليه قوله : فكذلك ينبغي أن لايقال بجواز الاستدبار الخ

والاختلاف في الفصل والوصل بين المضمضة والاستنشاق ليس في الجواز وعدمه قال صاحب الفيض : واعلم أن الخلاف في الفصل والوصل بين الحنفية والشافعية ليس في الجواز وعدمه ، بل في الأولوية مع أن في البحر تصريحاً بأن أصل السنة تتأدى بالوصل أيضاً ، وكمالها بالفصل ، وهو في (إمداد الفتاح شرح نور الإيضاح) أيضاً . اهـ (ج١ ص٢٩٠) .

فذكر المحشي لمسألة الوصل والفصل هنا ليس بصواب إلا بالنظر إلى رواية جواز الاستقبال والاستدبار عن الإمام أبي حنيفة ، وحينئذ لايبقى لبحث المحشي في التشريع العام والقانون الكلي فائدة يعتد بها كما لايخفى .

ثانياً : إن أراد بقوله : لم يختاروا فيه الوصل الخ أنهم لم يجعلوه مذهباً لهم أصلاً حتى لم يقولوا بجوازه كما يتبادر من النظر إلى قوله قبل : فإنهم لم يختاروا

طهارة أبوال مأكول اللحم . . . . مع ورود التشديد في الباب ، فاختاروه ، وجعلوه مذهباً . ففيه أن هذا ليس مذهباً لهم كما يظهر من كلام صاحب الفيض الذي ذكرناه أولاً ، وإن أراد أنهم لم يجعلوه خيراً وأفضل ففيه ما قدمنا من أنه على هذا ليس مثالاً لما جعله مثالاً له .

ثالثاً : إن جعل المحشي لحديث عبدالله بن زيد في الوضوء واقعة جزئية ، وحديث عثمان وعلي تشريعاً عاماً وقانوناً كلياً ، وضابطة كلية تحكم وتعسف ، وسنوضحه إن شاء الله تعالى حيث يذكر هو أن حديث عبدالله بن زيد واقعة جزئية .

٧٤٧- **وقال المحشي** : وكذلك حديث القلتين رأوه كالواقعة الجزئية لكونه غير منكشف الوجه والسبب، فلم يجعلوه مداراً للطهارة والنجاسة الخ (ج١ص٢٤٩)

يقول أولاً : إن قوله : رأوه كالواقعة الجزئية الخ يشعر بأن حديث القلتين ليس من الوقائع الجزئية في شيء ، وإلا قال : رأوه واقعة جزئية الخ ، ولم يقل : رأوه كالـواقعة الجزئية الخ

ثانياً : إن المحشي وشيخه قد جعلا حديث أبي أيوب نصاً في الباب ، وتشريعاً في المسألة ، وحكماً على وصف معلوم منضبط ، ومعلوم السبب والوجه ومنكشفهما وما ذلك كله إلا لأن حديث أبي أيوب من أقوال النبي ﷺ ونصوصه .

ولا ريب أن حديث القلتين أيضاً من أقوال النبي ﷺ ونصوصه فالحق أنه أيضاً نص في باب تحديد الماء، وتشريع في المسألة ، وحكم على وصف معلوم منضبط ، ومعلوم السبب والوجه ومنكشفهما ، فقد تبين أن جعل حديث أبي أيوب من وادي منكشف الوجه والسبب ، وحديث القلتين من وادي غير منكشف الوجه والسبب تحكم وتعسف .

ثالثاً : إن كون حديث القلتين غير منكشف الوجه والسبب على تقدير التسليم لايستدعي كونه كالواقعة الجزئية ألاترى أن نقض القهقهة للوضوء ، والتوضي من

خروج الريح دون غسل موضعه كلاهما غير منكشف الوجه والسبب مع أن الأول تشريع عام وقانون كلي وليس كالواقعة الجزئية عند الحنفية مع أن الحديث الوارد فيه ضعيف ، والثاني تشريع عام وقانون كلي وليس كالواقعة الجزئية عند الجميع ، فجعل المحشي كون حديث القلتين غير منكشف الوجه والسبب دليلاً لكونه كالواقعة الجزئية ليس بصواب .

رابعاً : إن ما ذهبت إليه الحنفية في تحديد القليل من الماء والكثير منه سواء كان قول رأي المبتلى أم قول التحريك أم غيرهما من أقوالهم في الباب لم يثبت بقول النبي ﷺ ولا فعله ولا تقريره ، فليس هو تشريعاً عاماً ولا خاصاً ولا قانوناً كلياً ولا جزئياً ، ولا واقعة كلية ولا جزئية .

فالحنفية في هذا الباب قد خالفوا التشريع العام والقانون الكلي اللذين بينهما رسول الله ﷺ في حديث القلتين الصحيح ، وشرعوا من عند أنفسهم في تحديد القليل والكثير من الماء ما لم يأذن به الله ، فتركوا الاتباع ، ووقعوا في ورطة الابتداع .

فقد حصحص بما ذكرنا من الوجوه الأربعة أن حديث القلتين لا مساس له بهذا المبحث ، ولا علاقة له بهذا المقام إلا بوجه يضر المحشي ولاينفعه .

٢٤٨- **وقال المحشي** : وكذلك مسألة الأوقات المكروهة جعلوا الأحاديث الواردة فيها قدوة ، ولم يستخفوها لأجل الوقائع الجزئية ، وهكذا إلى غير واحد من المسائل . اهـ (ج١ ص٢٤٩) .

يقول أولاً : إن في كلامه هذا تعريضاً بأن الذين جوزوا الصلاة السببية في الأوقات المكروهة أو أوجبوها فيها قد استخفوا الأحاديث الواردة فيها لأجل الوقائع الجزئية ، والأمر ليس كذلك ، بل الحنفية هم الذين استخفوا الأحاديث الموجبة أو المجوزة للصلوات السببية في الأوقات المكروهة بأن جعلوا تلك

الأحاديث من باب الوقائع الجزئية وهي في نفس الأمر قواعد كلية وقوانين عامة كما سيتضح لك - إن شاء الله تعالى -

ولقائل أن يقول : إن الطائفة الحنفية قد استخفت أحاديث تصرح بأن المحرم لاينكح ولاينكح ، وبأن المدينة حرم لايقطع شجرها ولايصاد صيدها لأجل وقائع جزئية لاتدل على مطلوبهم .

بل لقد استخفت هذه الطائفة المقلدة حديث القلتين ، وحديث كل مسكر حرام وغيرهما من الأحاديث القولية الصريحة في مدلولاتها لا لأجل واقعة ما جزئية ولا قاعدة ما كلية عن النبي ﷺ .

بل لقد استخفوا آيات عديدة من القرآن الكريم كآيتي التيمم وآيات زيادة الإيمان حيث أوجبوا التوضي بالنبيذ عند عدم الماء ، ونفوا زيادة الإيمان فرحمنا الله تعالى وإياهم .

ثانياً : إن قوله : لأجل الوقائع الجزئية . يدل على أن الأحاديث المجوزة أو الموجبة للصلاة في الأوقات المكروهة وقائع جزئية ، والأمر ليس كذلك لأنها قواعد وقوانين كلية ، وتشاريع عامة نلفت نظرك هنا إلى حديث واحد منها لتقيس عليه الأحاديث الأخر .

وها هو ذا قوله ﷺ : إذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس . فإنه نص في بابه ، وتشريع في المسألة عام ، وقانون كلي ، وضابطة كلية صحيحة صريحة في الباب ، وليس بواقعة جزئية ، ولا كواقعة ما جزئية ، فجعل المحشي أمثال هذا الحديث من الوقائع الجزئية اعتساف ليس فيه حبة خردل من إنصاف .

ثالثاً : إن الأحاديث الواردة في الأوقات المكروهة ليست عند الحنفية أيضاً باقية على عمومها كما تشهد بذلك كتب مذهبهم ورأيهم ، فإنهم قد خصصوا من بعضها صلاة الجنازة، وقضاء الفوائت، ومن بعضها ركعتي الفجر ، وعصر اليوم،

فهي عندهم أيضاً من باب المخصوص منه البعض .

فنسأل الحنفية : هل كان تخصيصكم هذا استخفافاً بالأحاديث الواردة في الأوقات المكروهة ؟

فإن قالوا : لا . يقال لهم : إن تخصيصها بالأحاديث المجوزة أو الموجبة للصلوات السببية ليس باستخفاف لها كما أن تخصيصكم ذلك ليس باستخفاف لها .

وإن قالوا : نعم . يقال لهم : فقد بطل قولكم في مدح أنفسكم : جعلوا الأحاديث الواردة فيها قدوة ولم يستخفوها لأجل الوقائع الجزئية . وذهب زبد تعريضكم هذا جفاء ، وأصبح سعيكم هذا هباء .

٧٤٩- **قال صاحب الفيض** : وأما حديث جابر - رضي الله عنه - ففيه بعض ما مر في حديث ابن عمر - رضي الله عنه - مع أن الظاهر أن رؤيته كانت في سفر من أسفاره في الصحاري الخ (ج١ ص٢٤٩) .

يقول أولاً : إن بعض ما مر في حديث ابن عمر - رضي الله عنه - قد قدمنا رده فارجع إليه .

ثانيا : إن كون ظاهر حديث جابر - رضي الله عنه - خلاف ما رامه الشافعية لا يستدعي أن لا تقول به الحنفية وغير الشافعية لأن الحق أحق أن يتبع .

ثالثا : إن أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - قد قال في رواية عنه بمقتضي حديث جابر - رضي الله عنه - حيث حمل النهى على التنزيه حسب تلك الرواية .

رابعا : إن الحنفية قد تمسكت في مواضع بترك الصحابي العمل بما رواه عن النبي ﷺ على نسخة ما رواه ، ومقتضى قاعدتهم هذه أن يكون ترك النبي ﷺ العمل بما قاله هو قبل نسخا لما قاله عندهم من باب الأولى ، فالإنصاف نظرا إلى أصلهم وقانونهم هذا أن يقولوا بأن حديثي ابن عمر وجابر ناسخان لأحاديث النهي .

٧٥٠- **قال** : ومما وجدنا من خصائصه في هذا الباب مافي المواهب . عن الدارقطني أن عائشة - رضي الله عنها - سألت النبي ﷺ أنا لانجد في خلاءك شيئا يارسول الله قال : أما تعلم أن الأرض تبلع عذرات الأنبياء - عليهم السلام - وإسناده قوي (بالمعنى) . اهـ (١/ ٢٥٠)

يقول أولا : إني قد تصفحت كتاب الدار قطني من أوله إلى آخره حديثا حديثا فلم أجد حديث عائشة - رضي الله عنها- هذا فيه ، ولم أجد فيه لغير عائشة حديثا يفيد معناه .

ثانيا : إن كلامنا هنا في أحكام التكليف والتشريع يدل عليه قول صاحب الفيض نفسه قبل بسطرين : إن أفضليته إنما ظهرت في عالم التكوين أما في المسائل فلم تظهر بعد فإنه مأمور بالاستقبال كسائر الناس ، وكثير أحكامه في التشريع مثل أمته الخ

وبلع الأرض لعذرات الأنبياء -صلى الله عليهم وسلم - على تقدير ثبوته - ليس من أحكام التكليف والتشريع في شيء ، فبابه باب عالم التكوين كأفضليته ﷺ عند صاحب الفيض ، فلايكون مؤثرا في حكم الاستقبال والاستدبار في حقه ﷺ مثل الأفضلية عنده .

ثالثا : إن قوله : فإنه مأمور بالاستقبال الخ إن أرادبه الاستقبال في الصلاة ففيه أنه ليس الكلام ههنا في استقبال القبلة في الصلاة ، وإن أراد به الاستقبال عند قضاء الحاجة ففيه أنه ﷺ ليس مأمورا بالاستقبال وقت قضاء الحاجة فصواب القول هنا : فإنه منهي عن الاستقبال كسائر الناس الخ ، أومأمور بترك الاستقبال الخ

رابعا : إن الصواب في قوله : أما تعلم أن الأرض الخ أما تعلمين أن الأرض الخ لأن الخطاب - على تقدير ثبوته - لأم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها -

٧٥١- **قال** : وعند الترمذي في المناقب أنه قال لعليّ رضي الله عنه لايجوز لأحد

أن يجنب في المسجد غيري وغيرك أي يمرفي المسجد جنبا ، وحسنه الترمذي ، وتصدى إليه ابن الجوزي فأدخله في الموضوعات - إلى قوله ورده الحفاظ : وقالوا : الحديث قوي : اهـ (١/ ٢٥٠)

يقول أولا : قال الترمذي في مناقب علي - رضي الله عنه - : باب حدثنا علي بن المنذرنا ابن فضيل عن سالم بن أبي حفصة عن عطية عن أبي سعيد قال : قال رسول الله ﷺ لعليّ : يا علي لا يحل لأحد أن يجنب في هذا المسجد غيري وغيرك».

قال علي بن المنذر : قلت لضرار بن صرد : ما معنى الحديث ؟ قال : لا يحل لأحد أن يستطرقه جنبا غيري وغيرك .

هذا حديث حسن غريب لانعرفه إلامن هذا الوجه ، وقد سمع محمد بن إسماعيل مني هذا الحديث واستغربه . اهـ

ورجال إسناده كلهم ماعدا الصحابي والترمذي شيعيون ، وبعضهم من الغلاة والمحترقين وسالم بن أبي حفصة وشيخه عطية ضعيفان أيضا .

قال صاحب الميزان في ترجمة سالم هذا : قال الفلاس : ضعيف مفرط في التشيع . وأما ابن معين فوثقه . وقال النسائي : ليس بثقة . وقال ابن عدي : عيب عليه الغلو ، وأرجوا أنه لابأس به .

الحميدي حدثنا جرير بن عبدالحميد قال رأيت سالم بن أبي حفصة وهو يطوف بالبيت وهو يقول : لبيك مهلك بني أمية .

وقال حسين بن على الجعفي : رأيت سالم بن أبي حفصة طويل اللحية أحمق وهو يقول : لبيك قاتل نعثل لبيك مهلك بني أمية لبيك .

وقال علي بن المديني : سمعت جريرا يقول : تركت سالم بن أبي حفصة لأنه كان خصما للشيعة . ، وقال على : فماظنك بمن تركه جرير ؟ وقال ابن عيسى : فما

ظنك بمن كان عند جرير يغلو ؟ يعني أن جريراً فيه تشيع . انتهى مقتصرا .

وقال صاحب الميزان في ترجمة عطية هذا : قال أبو حاتم : يكتب حديثه ضعيف . وقال سالم المرادي : كان عطية يتشيع . وقال ابن معين : صالح . وقال أحمد : ضعيف الحديث وكان هشيم يتكلم في عطية . وروى ابن المديني عن يحيى قال : عطية ، وأبو هارون ، وبشر بن حرب عندي سواء . وقال أحمد : بلغني أن عطية كان يأتي الكلبي فيأخذ عنه التفسير وكان يكنى بأبي سعيد فيقول : قال أبو سعيد . قلت : يوهم أنه الخدري . وقال النسائي وجماعة : ضعيف : اهـ

وقد عرفت أن يحيى القطان قال : عطية وأبو هارون وبشربن حرب عندي سواء . فننقل لك حال أبي هارون لتقف على حال عطية فإنهما سواء على ماقال يحيى ، فاستمع أن الذهبي يقول في ميزانه : عمارة بن جوين أبو هارون العبدي تابعي لين بمرة كذبه حماد بن زيد ، وقال شعبة : لئن أقدم فيضرب عنقي أحب إلي من أن أحدث عن أبي هارون . وقال أحمد : ليس بشيء وقال ابن معين : ضعيف لايصدق في حديثه . وقال النسائي : متروك الحديث . وقال الدار قطني : متلون خارجي وشيعي ، فيعتبر بما روى عنه الثوري . وقال ابن حبان : كان يروي عن أبي سعيد ماليس من حديثه .

وروى معاوية بن صالح عن يحيى : ضعيف . يحيى القطان قال : قال شعبة : كنت أتلقي الركبان أسأل عن أبي هارون العبدي ، فقدم ، فرأيت عنده كتابا فيه أشياء منكرة في علي - رضي الله عنه - فقلت : ماهذا الكتاب ؟ قال : هذاالكتاب حق . قال القطان لم يزل ابن عون يروي عن أبي هارون حتى مات . قال الجوزجاني : أبو هارون كذاب مفتر .

ابن عدي حدثنا الحسن بن سفيان حدثني عبدالعزيز بن سلام حدثني علي بن مهران سمعت بهزبن أسد سمعت شعبة يقول : أتيت أباهارون ، فقلت له : أخرج

إليّ ماسمعته من أبي سعيد فأخرج إليّ كتابا فإذا فيه : حدثنا أبو سعيد أن عثمان أدخل حفرته وإنه لكافر بالله ، فدفعت الكتاب في يده وقمت .

الأثرم حدثنا أحمد حدثنا يحيى بن آدم حدثنا معلى بن خالد قال لي شعبة : لوشئت أن يحدثني أبو هارون العبدي عن أبي سعيد بكل شئ أرى أهل واسط يصنعونه بالليل لفعلت .

وقال ابن معين : كانت عند أبي هارون صحيفة يقول : هذه الصحيفة الوصي . قال السليماني : سمعت أبا بكر بن حامد يقول : سمعت صالح بن محمد أبا علي - وسئل عن أبي هارون العبدي - فقال : أكذب من فرعون . اهـ

فإذا كان هذا حال أبي هارون فماظنك بعطية الذي يساوي أباهارون عند يحيى؟ فالصواب عندي أن هذا الحديث ضعيف جدا وإن لم يكن موضوعا عند البعض حسب اصطلاح المحدثين ، فلا يصلح للاحتجاج به .

قال الحافظ ابن كثير في تفسير قوله تعالى : يايها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى . الآية : فأما مارواه أبو عيسى الترمذي من حديث سالم - فذكر الحديث وقال : فإنه حديث ضعيف لايثبت فإن سالما هذا متروك ، وشيخه عطية ضعيف . اهـ

ثانيا : إنا سلمنا على سبيل التنزل أن الحديث حسن لغيره كما ذهب إليه بعض أهل العلم لكن نقول : إن إباحة مرور الجنب في المسجد لا تختص بماردون مار ، ولابمسجد دون مسجد ، بل تعم المارين كلهم والمساجد كلها، كما قاله كثير من أهل العلم في تفسير قوله تعالى : ولا جنبا إلاعابري سبيل حتى تغتسلوا ، وخبر الواحد لا يصلح أن يكون مخصصا لعام الكتاب ، ولا مقيدا لمطلقه عند الحنفية .

ثالثا : إنا صرفنا النظر عن قاعدة منع الزيادة والتخصيص والتقييد بخبر الواحد لكن نقول : إن هذه الإباحة لهما إنما نشأت من خصوص المكان كما يدل

عليه لفظ : هذا المسجد . لامن خصوص المار ، والكلام في الثاني ، لافي الأول .

رابعا : إنا نسلم أنه لامدخل لخصوص المكان في الإباحة لكن نقول : إن هذه الإباحة ليست خاصة وخالصة للنبي ﷺ ، بل يشركه فيها علي - رضي الله عنه - والبحث هنا في اختصاص النبي ﷺ ببعض الأحكام دون أي واحد من أمته .

خامسا : إن مقتضى قياس صاحب الفيض لحكم الخلاء على حكم الجنابة أن يجوز الاستقبال لعليّ - رضي الله عنه - أيضا كما جاز ذلك للنبي ﷺ مثل إباحة مرورهما في المسجد جنبا تطبيقا للفرع على الأصل .

سادسا : إن أحكام الخلاء باب ، وأحكام الجنابة باب آخر ، فلايقاس أحدهما على الآخر في الإباحة ولافي الاختصاص ، ولا سيمافي حكم استقبال القبلة واستدبارها .

سابعا : إن مفاد الحديث أن الإجناب في المسجد النبوي لايحل لأحد غير النبي ﷺ ، وعلي رضي الله عنه ، وإجناب الرجل أمر ، ومروره في المسجد جنبا أمر آخر ، والأول الذي قد ورد في الحديث لم يقل به صاحب الفيض أيضا . والثاني الذي قال به صاحب الفيض لم يرد في الحديث ولا اختصاص فيه كما تقدم .

وأما تفسير أبي نعيم الطحان الكذاب للإجناب الذي حكاه الترمذي عنه ، وبنى صاحب الفيض كلامه هذا عليه فلم يقم عليه دليل ، ومما يدل على بطلانه عموم إباحة مرور الجنب في المسجد .

وحاصل الكلام أن اختصاص النبي ﷺ في باب الجنابة بحكم دون أمته لم يثبت ، وعلى تقدير ثبوته لايصح قياس حكم استقباله القبلة واستدباره إياها وقت الحاجة عليه لأن النهي عن استقبال القبلة واستدبارها منصوص عليه ، وللمفارقة بين الأصل والفرع ، ولأن القياس في باب الخصائص مهجورو محظور .

٧٥٢- قال: ثم رأيت في السيرة المحمدية أن موسى و هارون -عليهما السلام-

لما بنيا المسجد في مصر أعلنا أن لا يقعد في المسجد جنبا غيرهما ، فتبين لي أن جواز الدخول جنبا من خصائص النبوة ، ولذا تحت الخصائص ذكره صاحب السيرة وعلى هذا الخ (١/ ٢٥٠)

يقول أولا : إن مجرد رؤية صاحب الفيض لشيء في كتاب لايكفي في إثباته ولافي ثبوته ، وكان حقا عليه أن يأتي بإسناد ما رأى حتى نقف على حاله ، والظاهر أن ماراه هومن الإسرائيليات ، وحكمها على تقدير ثبوتها معلوم .

ثانيا : قدرنا ثبوته وحجيته لكن نقول : إنه لايدل على أن قعود الجنب في المسجد من خصائص النبوة لاحتمال أن يكون من خصائص موسى و هارون - عليهما السلام -

وهذا هو الظاهر من لفظ : غيرهما .

ويعكر على أن قعود الجنب في المسجد من خصائص النبوة قوله بعد : وإنما رخص عليا - رضي الله عنه - مع عدم نبوته الخ فإنه لوكان من خصائص النبوة لم يرخص لعلي - رضي الله عنه -

ويعكر عليه أيضا اللفظ الوارد في الحديث الذي نقله قبل فإن فيه : لايحل لأحد أن يجنب في هذا المسجد . الحديث ، ولوكان من خصائص النبوة والأنبياء لما كان لتخصيص هذا المسجد بين المساجد معنى ، فإن النبي نبي سواء دخل المسجد النبوي وقعد فيه أم دخل مسجدا غيره من المساجد وقعد فيه .

ثالثا : هب أن رواية السيرة المحمدية تدل على أن ماذكر فيها من خصائص النبوة لكن نقول : إن مافيها هو القعود ، لا المرور ، وقال صاحب الفيض باختصاص الثاني كما يدل عليه قوله : إن مروره ﷺ من المسجد أيضا من هذا الباب ، وقوله في شرح أن يجنب : أي يمرفي المسجد جنبا . وأما قوله: إن جواز الدخول . فيحتمل دخول المرور . ويحتمل دخول القعود ، وقولاه الأولان

يرجحان الاحتمال الأول فما في الرواية لم يقل باختصاصه، وما قال باختصاصه لم يذكر اختصاصه في الرواية .

٧٥٣- **قال** : وإنما رخص عليا - رضي الله عنه - مع عدم نبوته لما في الصحاح أنت مني بمنزلة هارون من موسى الخ ، فلما كان علي رضي الله عنه بمنزلة هارون منه أباح له أيضا ما أبيح له الخ (١/ ٢٥٠)

يقول أولا : إن أمر رخصة علي - رضي الله عنه - مبني على حديث : لا يحل لأحد أن يجنب الخ ولم يثبت ذلك الحديث كما تقدم تفصيله .

ثانيا : إن قصرترخيصه ﷺ لعلي - رضي الله عنه - لوثبت - على حديث المنزلة لم يقم عليه دليل ، وإنما هوادعاء محض .

ثالثا : إن صاحب الفيض قد أذعن وأعلن أن هذه الرخصة من خصائص النبوة، وهارون ﷺ كان نبيا ، وعلي - رضي الله عنه - لم يكن نبيا، فشملت هارون دون علي ، وإلا لم تكن من خصائص النبوة كما سبقت الإشارة إليه .

رابعا : إن حديث المنزلة لم يرد في بيان أن مايباح له ﷺ يباح لعلي رضي الله عنه كما يظهر من سبب ورود حديث المنزلة ، ولايدل عليه فإنه لوكان كذلك لكان علي رضي الله عنه يباح له كل ما أبيح له ﷺ ، والأمر ليس كذلك فإن الله تعالى قد قال : خالصة لك من دون المؤمنين . وكذا التحريم فإن النبي ﷺ ليس بموروث ولايرثه أحد من ورثته ، ومابتركه فهو صدقة ، وعلي - رضي الله عنه - موروث يرثه ورثته ، وليس ماتركه صدقة . وأمثلة افتراق النبي ﷺ وعلي - رضي الله عنه - في المباحات والمحرمات كثيرة فعليك بالاستقراء ، وقد تبين مماذكرنا أن عموم المنزلة بعد استثناء النبوة ليس بمراد .

وبالجملة استدلال صاحب الفيض هذا بحديث المنزلة مثل استدلال الروافض به على تفضيل علي - رضي الله عنه - علي أبي بكر و عمر و عثمان وسائر الصحابة -

رضي الله عنهم أجمعين - وعلى استحقاق علي - رضي الله عنه - الخلافة بعده ﷺ بلا فصل ، فإن مبنى الاستدلالين - استدلال صاحب الفيض واستدلال الروافض - هو شمول المنزلة لجميع ماعدا النبوة ، فتدبر .

٧٥٤- **قال** : وفي كنزالعمال أن أجساد الأنبياء نابتة على أجساد الملائكة ، وإسناده ضعيف ، ومراده أن حال الأنبياء - عليهم السلام - في حياتهم كحال الملائكة بخلاف عامة الناس ، فإن ذلك حالهم في الجنة فلا تكون فضلاتهم غير رشحات عرق . اهـ (١/ ٢٥١)

يقول أولا : إن التحقيق أن الحديث الضعيف لا يكون مثبتا لشيء لا لعقيدة ولا لعمل ، ولا لفضيلة ، وقد تساهل بعض أهل العلم في باب فضائل الأعمال ، فقبلوا فيها الحديث الضعيف ، وما نحن فيه هنا - أي مسألة طهارة فضلات الانبياء عليهم الصلاة والسلام - ليس من باب فضائل الأعمال في شيء ، ولا من باب الأعمال ، وإنما هي من باب العقائد ، فكيف يستدل فيها بالحديث الضعيف مع الإعلان بضعفه؟ ولا سيما عند من لا يجعل غير المتواتر - ولو كان صحيحا محتفابالقرائن - حجة في باب العقائد ؟ وإنما هذا في الضعيف الذي لا يكون موضوعا ، وأما من جوز الوضع في الترغيب والترهيب فلا عبرة ولا اعتداد بهم .

ثانيا : إن لنا أن نمنع أن يكون مراده أن حال الأنبياء الخ ، وأن نمنع استلزام كون حال الأنبياء الخ ، طهارة فضلا تهم ، وسند المنعين ظاهر لا يخفى . ثم لم يأت صاحب الفيض على ذلك المراد بدليل .

ثالثا : إن مقصود صاحب الفيض بكلامه هذا أن فضلات الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - طاهرة ليست بنجسة كما يدل عليه سياق كلامه هذا وسباقه ، ثم الاستدلال بتلك الطهارة على جواز استقبال القبلة واستدبارها وقت الحاجة في حقه ﷺ واختصاصه به .

لكن مقصوده هذا لم يحصل لأن القضية الأولى لم تثبت بعد ، ولو سلم ثبوتها ماكانت تستدعي القضية الثانية ، ألا ترى أن التفل تجاه القبلة محظور عند كثير من أهل العلم مع أن التفل طاهر بالاتفاق .

٧٥٥- **قال**: والحاصل: أن هذه عدة خصائصه تتعلق بأحكام الخلاء جنسا أونوعا فليكن الاستقبال أيضا من خصائصه كأخواته هذه، وهذه الطريق أقرب من ادعاء الخصوصية أولا ، فإن الذهن إذا تصور بعض خصائصه من هذا الباب الخ (١/ ٢٥١).

يقول أولا: تلك ثلاث خصائص حسب زعمه، الأولى ابتلاع الأرض عذرات الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- والثانية مرور النبي ﷺ في المسجد جنبا والثالثة طهارة فضلات الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- ولم تثبت واحدة منها على ما هو التحقيق كما تقدم تفصيلا .

ثانيا : إن الخصيصة الثالثة تخدش الأولين فإن مبناهما على نجاسة فضلات الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- كما يظهر من سياق كلامه وفحواه، والثالثة تحكم بطهارتها، ومنه ظهر أن الأولين تقدحان الثالثة .

ثالثا : إن كلامناهنا في أحكام التكليف والتشريع وابتلاع الأرض الخ وطهارة فضلات الأنبياء الخ ليسا من أحكام التكليف والتشريع .

ثم مقتضى طهارة الفضلات أن يرتفع عن الأنبياء- عليهم الصلاة والسلام- وجوب الاستنجاء وغسل الجنابة والتوضي مثلا، وهذا كمقتضى طهارة رشحات العرق والنخامة والتفل والنخاعة، وأما احتمال التعبد فيجري في مسألة الاستقبال والاستدبار أيضا سواء بسواء .

رابعا : سلمنا -على سبيل التنزل- أن هذه عدة خصائص الخ لكن نقول: إن تلك الخصائص لاتستدعي اختصاص الاستقبال به ﷺ ولاجوازه له كما أن طهارة

الفضلات عند من يقول بها لاتستلزم اختصاص ارتفاع الاغتسال والاستنجاء والتوضي مثلا عنهم بهم- عليهم السلام- ولا جوازه لهم صلى الله عليهم وسلم.

خامسا: إن قوله: وهذه الطريق الخ يشعر بأن الطريق الأولى فيها ادعاء الخصوصيةأولا، والطريق الذي اختاره هو نفسه فيه ادعاء الخصوصية آخرا، فاشتركت الطريقان في الادعاء وافترقتا في الأولية والآخرية، وأنت خبير بأن الأشياء لا تثبت بالادعاء.

سادسا: إن قوله: فإن الذهن إذا تصور الخ تعليل لقوله: وهذه الطريق أقرب الخ ولا ريب أن هذا التعليل يفيد أقربية هذه الطريق من الطريق الأولى إلى الفهم أو الإفهام، والكلام هنا ليس في فهم خصوصية الاستقبال وإفهامها، وإنما الكلام في إثبات خصوصية الاستقبال في نفس الأمر والواقع، ولا تفيده الطريقان أصلا كما تقدم، فلا حاجة إلى بيان أن هذه الطريق أقرب الخ ثم إلى بيان علة الأقربية.

٩٥٦-قال: وأما حديث عراك فقد استشكل جوابه على الناس، فنازع بعضهم في وصله وإرساله، فنقل عن ابن أبي حاتم في المراسيل أن أحمد أعله، وقال: إن عراكا لم يسمع من عائشة (١/ ٢٥١)

يقول أولا: قال صاحب الميزان: عراك بن مالك ثقة معروف يروي عن أبي هريرة قال الإمام أحمد: لم يسمع من عائشة إنما هو عراك عن عروة عنها. اهـ

وقال الحافظ في التهذيب: وقال أحمد بن حنبل فيما روى ابن أبي حاتم في المراسيل عن الأثرم، وذكر صاحب خالد بن أبي الصلت عن عراك سمعت عائشة مرفوعا حولي مقعدتي إلى القبلة. فقال: مرسل عراك بن مالك من أين سمع عن عائشة إنما يروى عن عروة هذا خطأ. ثم قال: من يروي هذا؟ قلت: حماد بن سلمة عن خالد الحذاء. فقال: قال غير واحد عن خالد الحذاء ليس فيه سمعت، وقال غير واحد أيضا عن حماد بن سلمة ليس فيه سمعت.

وقال أحمد في موضع آخر: أحسن ما روي في الرخصة يعني في استقبال القبلة حديث عراك وإن كان مرسلا فإن مخرجه حسن. وذكره ابن حبان في الثقات.
وقال موسى بن هارون: لا نعلم لعراك سماعا من عائشة -رضي الله عنها- اهـ

وأنت خبيربأن انتفاء العلم بالسماع ليس علما بانتفاء السماع، ومبنى قول أحمد لم يسمع من عائشة. رواية عراك عن عائشة بواسطة عروة غير حديث كما يظهر مما ذكرنا ولا يخفى أن رواية عراك عن عائشة بواسطة عروة أو غيره أحاديث لاتنفي ولاتنافي سماع عراك من عائشة.

وأما قوله: قال غيرواحد عن خالدا لحذاء ليس فيه سمعت الخ ففيه أن حماد بن سلمة لم يتفرد بتصريح السماع، بل قد تابعه على ذلك علي بن عاصم.
قال الدار قطني: ناعبدالله بن محمد بن عبدالعزيزنا هارون بن عبدالله ناعلى ابن عاصم، وقال البيهقي: أخبرنا محمد بن عبدالله الحافظ ثنا أبو العباس محمد ابن يعقوب ثنا يحيى بن أبي طالب ثنا علي بن عاصم ثناخالد الحذاء عن خالد بن أبي الصلت قال: كنت عند عمر بن عبدالعزيز في خلافته، وعنده عراك بن مالك فقال عمر: مااستقبلت القبلة ولااستدبرتها ببول ولاغائط مذ، لفظ يحيى: منذكذا وكذا، فقال عراك: حدثتني عائشة. الحديث

قال الدار قطني: هذا أضبط إسناد وزاد فيه خالد بن أبي الصلت وهو الصواب.

وقال البيهقى: تابعه حماد بن سلمة عن خالد الحذاء في إقامة إسناده. اهـ
فقد ثبت أن عراكا قد سمع من عائشة أيضًا، وثبت اتصال هذا الإسناد وانتفى إرساله في نفس الأمر.

ثانيا: إن عراك بن مالك الغفاري ثقة معروف قد وثقه غير واحد من الأئمة الأجلة واحتج الشيخان وغيرهمامن أهل الحديث بحديثه، وأخطأ ابن حزم فجهله

وعبدالحق الأشبيلي فضعفه .

وقال العينى : قوله يعني قول ابن حزم : ابن أبي الصلت لايدرى من هو ؟ غير مسلم ، لأن ابن حبان ذكره في الثقات ، ولأن بحشلا ذكرأنه كان عينا لعمربن عبدالعزيز بواسط وذكر من صلاحه ودينه . اهـ

٧٥٧- **قال** : وأجيب أن مسلما أثبت سماعه ، وأخرج في صحيحه حديثه عن عائشة- رضي الله عنها - من رواية يزيد بن أبي زياد مولى ابن عباس عن عراك عن عائشة - رضي الله عنها - جاءتنى مسكينة تحمل ابنتين لها الخ (١/ ٢٥١) .

يقول : إن مسلما قال في أحاديث الإحسان إلى البنات من صحيحه : حدثنا قتيبة بن سعيدنا بكر يعني ابن مضرعن ابن الهاد أن زياد بن أبي زياد مولى ابن عياش حدثه عن عراك بن مالك قال : سمعته يحدث عمر بن عبدالعزيز عن عائشة أنها قالت : جاءتني مسكينة . الحديث .

فقد أخطأ صاحب الفيض أوالناسخ في موضعين قال : يزيد بن أبي زياد . وإنما هو زياد بن أبي زياد ، وقال : مولى ابن عباس . بالباء الموحدة والسين المهملة ، وإنما هو مولى ابن عياش بالياء المثناة التحتية والشين المعجمة .

٧٥٨- **قال** : أحمد بن حنبل - رحمه الله تعالى - أولى بالاتباع في هذا الباب ، فهذا الحديث وإن كان صحيحا عند مسلم لكنه معلول عند أحمد الخ (١/ ٢٥١)

أقول : الأولى بالقواعد أن من أثبت السماع أولى بالقبول ممن لم يعرفه .

يقول أولا : يؤيد ثبوت سماع عراك من عائشة ما حكينا قبل من تصريح عراك نفسه بالسماع والتحديث من عائشة ، فالقول بسماع عراك من عائشة هو الصواب ، ويعضده قاعدة أن المثبت مقدم على النافي ، وقاعدة أن من حفظ وعلم وعرف حجة على من لم يحفظ ولم يعلم ولم يعرف ، وقاعدة أن زيادة الثقات مقبولة مالم تقع منافية لما هو أوثق .

قال العيني : أبو عبدالله - يعني الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى - لم يجزم بعدم سماعه منها إنما ذكره استبعادا ، وأما روايته عن عروة عنها فلا يدل على عدم سماعه عنها لاسيما وقد جمعهما بلد وعصر واحد، فسماعه منها ممكن جائز، وقد صرح في الكمال والتهذيب بسماعه منها ، وقد وجدنا متابعا لحماد على قوله : عن عراك سمعت عائشة رضي الله عنها ، وهو علي بن عاصم عند الدارقطني وصحيح ابن حبان ، وهو منهما محمول على الاتصال حتى يقوم دليل واضح بعدم سماعه عنها والله أعلم . اهـ

ثانيا : إن ثبوت سماع عراك من عائشة عند مسلم - على تقدير تسليم ذلك - إنما يقتضي اتصال السند عنده من هذا الموضع لاصحة الحديث عنده إذ يحتمل أن يكون عنده مضطرب الإسناد كما ذهب إليه بعض أهل الحديث ، أو يكون عنده موهوم الرفع كما جنح إليه بعض أهل العلم .

ثم إنا نقطع النظر ونصرفه عن هذا الاحتمال لكن نقول : إن مجرد الاتصال لايستدعي صحة الحديث كما تقرر في موضعه ، فقوله : فهذا الحديث وإن كان صحيحا عند مسلم . لادليل عليه إلا أن يقال : إن المشار إليه في قوله : فهذا الحديث الخ حديث المسكينة ، لا حديث تحويل المقعدة . وفيه ماقد أشرنا إليه من قبل .

ثم اعلم أنا إنما قلنا ذلك نقدا على قوله : فهذا الحديث وإن كان صحيحا عند مسلم . وإلا فالحديث عندنا متصل ليس بمضطرب الإسناد ولا موهوم الرفع ، بل هو صالح للاحتجاج .

ثالثا : إنما علة الحديث عند أحمد هي الإرسال والانقطاع بين عراك وعائشة وقد أثبتنا الاتصال قبل . على أن الإرسال لايقدح في حجية الحديث عند صاحب الفيض وحزبه .

رابعا : إن الذهبي قال : خالد بن أبي الصلت عن عراك بن مالك عن عائشة بحديث حولوا مقعدتي نحو القبلة أو قد فعلوها . لايكاد يعرف تفرد عنه به خالد الحذاء وهذا حديث منكر . وتارة رواه الحذاء عن عراك مدلسا ، وتارة يقول : عن رجل عن عراك وقد روى عن خالد بن أبي الصلت سفيان بن حسين ومبارك بن فضالة وغيرهما ، وذكره ابن حبان في الثقات ، وما علمت أحدا تعرض إلى لينه لكن الخبر منكر . اهـ

وكون الراوي لايكاد يعرف ليس بجرح ولا طعن فيه ، وإنما الطعن والجرح أن يكون لايعرف ، وبينهما بون بعيد ، وتفرد الثقة ليس بموجب للضعف ، ورواية حماد بن سلمة وعلي بن عاصم عن خالد الحذاء عن خالد بن أبي الصلت الخ تدفع وصمة التدليس والجهالة ، فقول الذهبي ، هذا حديث منكر ليس بصواب .

٧٥٩- **قال** : وصحح البخاري وقفه ، ثم إن خالدا هذا جعفر بن ربيعة الضابط والحجة في عراك فإنه رواه عن عروة عن عائشة - رضي الله عنها - أنها كانت تنكر ذلك ولم يرفعه اهـ (١/ ٢٥١)

يقول أولا : قال الحافظ في التهذيب . قال البخاري في التاريخ : قال موسى : تنا حماد هو ابن سلمة عن خالد الحذاء عن خالد بن أبي الصلت قال : كنا عند عمر بن عبدالعزيز فقال عراك بن مالك : سمعت عائشة - رضي الله عنها - قالت : قال النبي ﷺ : حولي مقعدتي إلى القبلة .

قال : وقال موسى : ثناوهيب عن خالد عن رجل أن عراكا حدث عن عمرة عن عائشة . وقال ابن بكير : حدثني بكر عن جعفر بن ربيعة عن عراك عن عروة أن عائشة كانت تنكر قولهم : لايستقبل القبلة . وهذا أصح .

وقال الترمذي في العلل الكبير : سألت محمدا عن هذا الحديث فقال : فيه اضطراب والصحيح عن عائشة قولها . انتهى مافي التهذيب .

وأخرج الطحاوي حديث عراك عن عائشة مرفوعا بإسنادين .

أحدهما : ربيع المؤذن قال : ثناأسد . قال : ثنا حماد بن سلمة عن خالد الحذاء عن خالد بن أبي الصلت قال : كنا عند عمر بن عبدالعزيز فذكروا استقبال القبلة بالفرج . فقال عراك بن مالك : قالت عائشة : ذكر عند رسول الله ﷺ . الحديث .

والثاني : علي بن شيبة قال : ثنايزيد بن هارون قال : ثناحماد بن سلمة عن خالد الحذاء عن خالد بن أبي الصلت قال : كنا عند عمر بن عبدالعزيز ، فذكروا الرجل يجلس على الخلاء فيستقبل القبلة ، فكرهوا ذلك ، فحدث عراك بن مالك عن عروة بن الزبير عن عائشة أن ذلك ذكر عند رسول الله ﷺ . الحديث .

وقال الطحاوي : ثم عدنا إلى حديث عراك ، ففيه أنه ذكر لرسول الله ﷺ أن ناسا يكرهون استقبال القبلة بفروجهم ، فقال رسول الله ﷺ : حولوا مقعدتي مستقبل القبلة ، إلى أن قال الطحاوي : فلما كان حكم هذه الآثار كذلك كان أولى بنا أن نصححها كلها ، فتجعل مافيه النهي منها على الصحاري ، وما فيه الإباحة على البيوت حتى لا تضاد منها شيء . انتهي كلام الطحاوي ، وهو صريح واضح في أن حديث عراك مرفوعا أيضا صحيح عنده .

وصنيع الدار قطني والبيهقي يرشدنا إلى أن إسناد حماد بن سلمة وعلي بن عاصم عن خالد الحذاء عن خالد بن أبي الصلت عن عراك قال : حدثتني عائشة مرفوعا قائم وصواب ، وقال النووي في شرح مسلم : إسناده حسن . اهـ

فمقتضى القواعد أن حديث عراك ثابت مرفوعا وموقوفا لااضطراب فيه ، ولاعلة ولاشذوذ ، ولانكارة ، ولاوهم لافي الإسناد ولا في المتن ، ومثل هذا الحديث كمثل الأحاديث التي ثبتت مرفوعة وموقوفة كحديث نافع عن ابن عمر في رفع اليدين عن الركوع والرفع منه ، فقد ذهب البخاري إلى أنه ثابت مرفوعا وموقوفا كما يظهر من كتابه الجامع الصحيح .

فقول أبي حاتم : ومن قال فيه : عن عراك سمعت عائشة . مرفوعا وهم فيه سندا ومتنا . ليس بصواب ، ومثله قول الحافظ : وهو معلل . فرفع هذا الحديث ووقفه كلاهما ثابت لاشاك ولاشبهة في ثبوتهما .

ثانيا : إذا تحقق أن حديث عراك هذا ثابت مرفوعا أيضا تبين أن مسألة جواز استقبال القبلة عند قضاء الحاجة ليست مبنية على الوقائع الجزئية والأحاديث الفعلية فقط ، بل قد ثبتت بحديث عراك بن مالك القولي هذا أيضا ، والقول من القوانين والقواعد الكلية ، ولايكون من الوقائع الجزئية إلا بدليل وقد انتفى ههنا .

ثالثا : إن قوله : ثم إن خالدا هذا جعفر بن ربيعة الخ فيه سقط من البين ، وأصل العبارة : ثم إن خالدا هذا خالفه جعفر بن ربيعة الخ وقد قدمنا أن الرفع والوقف كلاهما ثابت ، فرفعه خالد هذا تارة ، ووقفه تارة أخرى ، ووقفه جعفر بن ربيعة ، والكل ثابت فمخالفة جعفر هذه ليست بمضرة ، ولاسيما على قول من يرجح رفع الثقة مطلقا . ولو قال : فإنه رواه عن عراك أو عنه عن عروة الخ بدل قوله : فإنه رواه عن عروة الخ لكان أوضح .

٧٦٠-**قال**: وأوضح القرائن على وقفه أنه حدث بمجلس عمر بن عبدالعزيز عن عراك عن عائشة -رضي الله عنها- فلم يعمل به رواها الدار قطني من طريق هارون ابن عبدالله، والبيهقي من طريق يحيى بن أبي طالب كلاهما عن علي بن عاصم الخ (١/ ٢٥١).

أقول: والفرق بين التفل والخلاء ظاهر، ثم عمر يفرق بين الصحراء والبنيان فكيف يكون خلاف عمله.

يقول أولا: ليس في هذا الحديث ما يدل على أن عمر بن عبدالعزيز لم يعمل بحديث عائشة- رضي الله عنها- هذا، وأما قوله: ما استقبلت القبلة ولا استدبرتها الخ فإنما قاله قبل سماع حديث عائشة هذا من عراك، واحتمال سماعه إياه قبل هذا

المجلس لم يقم عليه دليل فيما أعلم.

مع أن قوله هذا إنما يفيد نفي وقوع الاستقبال والاستدبار وصدورهما عنه منذ زمان أشار إليه هو بقوله: كذا وكذا. ولا يفيد نفي اعتقاده جواز الاستقبال والاستدبار وإباحتهما مطلقا ولا في الصحاري.

فقوله: ومع ذلك لم يعمل به عمر بن عبدالعزيز . لم يأت عليه بدليل يثبته وأما قوله: ومذهبه -يعني مذهب عمر بن عبدالعزيز- أن التفل في جهة القبلة حرام. فلم يقم عليه أيضا برهانا ما. وعلى تقدير ثبوته عنه لا يصح قياس الاستقبال والاستدبار عليه لما ذكره شيخنا -حفظه الله تعالى-

ثانيا: سلمنا - على سبيل التنزل- أن عمر بن عبدالعزيز لم يعمل بحديث عائشة هذا لكن نقول: إن تركه للعمل به لايستلزم أن يكون عنده موقوفا لاحتمال أن عمر كان حمله على الإباحة، لا على الندب، أوجعله منسوخا، أوخصصه بالأبنية، فالحصر الذي في قوله: وما ذلك إلا أنه رآه موقوفا. باطل بمرة، ولوثبت أنه رآه موقوفا لم يعتد برأيه ذلك لتصريح عراك الذي كان يحدثه الحديث في ذلك المجلس بالرفع . فقد تبين أن مازعمه صاحب الفيض أوضح القرائن على وقفه ليس بقرينة أصلا فضلا أن يكون قرينة واضحة؟ فكيف يكون أوضح القرائن؟

ثالثا: إن الظاهر من سياق قوله: إنه حدث بمجلس الخ وسباقه: ثم إن خالدا هذا الخ ولحاقه: عن عراك عن عائشة فلم يعمل الخ أن المحدث بهذا الحديث في مجلس عمر ذلك هو خالد بن أبي الصلت، والأمر ليس كذلك.

وإنما الذي حدث به في ذلك المجلس هو عراك بن مالك كما يتضح من سياق هذا الحديث الذي نقله صاحب الفيض عينه أيضا بعد بقوله : عن خالد بن أبي الصلت قال: كنت عند عمر بن عبدالعزيز في خلافته، وعنده عراك بن مالك، فقال عمر: ما استقبلت القبلة ولا استدبرتها منذ كذا وكذا. فقال عراك: حدثتني

عائشة. الحديث. وإنما خالد بن أبي الصلت سمع هذا الحديث من عراك الخ في ذلك المجلس، ثم حدث به عنه خالدا الحذاء بعد، ولم يحدث به في ذلك المجلس خالدا الحذاء، ولا عمر بن عبدالعزيز، ولا عراكا، ولا أحدا من أهل ذلك المجلس، وذلك واضح.

رابعا: إن صاحب الفيض نقل الحديث بلفظ: إن رسول الله ﷺ لما بلغه قول الناس في ذلك أمر بمقعدته فاستقبل القبلة. وفيه أن لفظ الدارقطني والبيهقي: فاستقبل بها القبلة. فلفظ: بها. قد سقط من عبارة الفيض.

٧٦١-**قال**: ثم إن الحديث أجنبي في الباب ولا يرتبط مما روي عنه ﷺ في هذا الباب لأنه لايخلو إما أن يكون مقدما على حديث أبي أيوب أو متأخرا عنه فإن كان الأول فقد نسخه حديث أبي أيوب، وإن كان الثاني فلا معنى لإنكاره عليهم الخ (١/ ٢٥١-٢٥٢).

يقول أولا: لم يرد في الباب حديث النهي فقط، بل قد ورد فيه حديث ابن عمر وحديث جابر أيضا، وهما يدلان علي الإباحة، فحديث عائشة هذا يرتبط بما روي عنه ﷺ في هذا الباب، فليس بأجنبي في الباب كما توهمه، فهل يقال: إن حديث ابن عمر وحديث جابر أجنبيان في الباب؟ ولا يرتبطان بما روي عنه ﷺ في هذا الباب؟ كلا ثم كلا.

ثم تعليله لدعواه هذه بقوله: لأنه لايخلو إما أن يكون مقدما الخ ليس بذاك إذ يفضي إلى أن يكون كل واحد من الأحاديث المتعارضة صورة في باب من الأبواب أجنبيا وغير مرتبط بما روي عنه ﷺ في ذلك الباب، حتى يكون حديث ابن عمر وحديث جابر كلاهما أجنبين في الباب، واللازم كما تري، فالملزوم مثله.

ثانيا: إن في حديث عائشة تصريحا بأنه ذكر عند رسول الله ﷺ أن ناسا يكرهون استقبال القبلة بالفروج. أخرجه الطحاوي والدارقطبي، فقال رسول الله

ﷺ: ما قال. بعد أن سمع كراهية الناس.

فنسأل هل كانت كراهية الناس تلك مستندة إلى الشرع؟

فإن أجيب بنعم، بطل ترديد صاحب الفيض وتشقيقه بقوله: لأنه لايخلو الخ لأنه يكون حينئذ متأخرا عن أحاديث النهي لا محالة، فلا مجال للشق الأول من شقي ترديده. ويؤيد الجواب بنعم حديث جابر -رضي الله عنه- فإن فيه تصريحا بأن استقبال النبي ﷺ القبلة كان بعد النهي.

وإن أجيب بلا كان الحديثان -أي حديث النهي وحديث عائشة- مماجهل تاريخه ولم يصرح في الحديث بتأخر أحدهما عن الآخر، والحل في هذه الصورة حسب ما ذكره صاحب الفيض نفسه في فصل: عقدة في حكم التعارض وحلها. من المقدمة أن يرجح أحد الحديثين على الآخر إن أمكن، وإلا فيوفق ويطبق بينهما.

هذا إن لم يلاحظ حديث جابر، وإن لوحظ كما هو الحق والإنصاف يكون الحديثان من باب ماجاء فيه النسخ مصرحا في الحديث، فتكون أحاديث النهي منسوخة حسب قاعدة الحنفية التي نقلها هو عينه في ذلك الفصل من المقدمة حيث قال: بقي تقديم النسخ على الترجيح -المقدم على التطبيق المقدم على التساقط عند الحنفية- فغير ظاهر، وما يحكم به الوجدان أن النسخ آخر الحيل فينبغي أن يؤخر من الكل وقد تصدى لجوابه بعض من العلماء المتأخرين، فكتب عليه رسالة مستقلة، وبذل جهده فيها، ثم لم يقدر على الجواب.

وما فتح الله علي -يعني على صاحب الفيض- هو أن المراد من النسخ ما جاء مصرحا في الحديث كقوله ﷺ: نهيتكم عن زيارة القبور ألافزوروها، وكما رواه الترمذي عن أبي بن كعب: إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم نهي عنها- ولا يستريب في تقديم هذا النوع إلا من سفه نفسه، فإنه إذا تعين النسخ في باب فالتصدي إلى الجمع أو الترجيح لايكون إلاسفها وغباوة. اهـ (١/ ٥٢).

وإذا كان حديث جابر : كان آخر الأمرين الخ من باب ماجاء فيه النسخ مصرحا في الحديث كما ذهب إليه كثير من أهل العلم كان حديثه في هذا الباب من ذلك الباب أيضا لا محالة، ولاسيما إذا لوحظ مع حديث عائشة هذا.

ثالثا: إنا نختار الشق الأول لكن نقول: لايتعين أن تكون أحاديث النهي ناسخة لأن كل متأخر لايكون ناسخا كما يظهر من معنى النسخ، ويجوز أن يكون النهي في الصحاري، والإباحة في الأبنية، ويدل عليه قوله ﷺ: حولوا مقعدتي إلى القبلة. ويجوز أن يكون النهي للتنزيه، ويدل عليه حديث جابر -رضي الله عنه-

وأما اختصاص الاستقبال به ﷺ فلم يثبت، ويعضد انتفاء الاختصاص حديث عائشة هذا إذ لوكان مختصا به ﷺ لم يبق لقوله ﷺ في رد كراهة الناس للاستقبال: حولوا مقعدتي إلى القبلة. معنى، فقوله: فقد نسخه حديث أبي أيوب. ليس بذاك.

رابعا: إنا نختار الشق الثاني لكن نقول: إنه ﷺ لم ينكر عليهم الانتهاء عن الاستقبال والاجتناب عنه بعد نهيه ﷺ إياهم عن الاستقبال، وإنما أنكر عليهم كراهتهم للاستقبال، واعتقادهم أنه إثم، أو تعميمهم للتحريم في الفيافي والكنف المبنيّة.

فلإنكاره ﷺ بعد النهي معنى، ويتعقل كل عاقل أن النبي ﷺ نهاهم أولا عن الاستقبال تأديبا وتنزيها، أوفي الصحاري والفيافي، ثم تعجب منهم ثانيا حين اعتقدوا التحريم والتأثيم، أو الإطلاق والتعميم، فحديث عائشة هذا لا يدل على كونه موقوفا، بل هو مرفوع، ومما ذكرنا في هذا الوجه قد ظهر جواب ما نقله المحشي هنا في الحاشية عن ابن حزم، فتدبر، وتفكر.

خامسا: إن قوله: بعد الأمر به بنفسه. خطأ بمرة، وكذا قوله: حين امتثلوا بأمره. لأن النبي ﷺ لم يأمرهم باستقبال القبلة بغائط أو بول، واستدبارها قط،

لاقبل حديث عائشة هذا ولا بعده، وإنما نهى عنهما، واستقبل القبلة واستدبرها، وتعجب من الذين كانو يكرهون ذلك، وقال: حولوا مقعدتي إلى القبلة ردا عليهم كراهيتهم تلك.

سادسا: قد تقدم أن الحديث ثابت مرفوعا وموقوفا، فالقصر في قوله: وإنما الأمرأن عائشة الخ ليس بصواب، وكذا النفي في قوله: وليس ذلك عن النبي ﷺ إن شاء الله تعالى. والاستثناء في هذا الأمر الماضي يومي إلى ما قلنا.

سابعا: إن قوله: ولعل الدار قطني قد عده من أفراده لمثل هذا. مصدرا بلعل يشعر أن قائله ليس على علم به، ثم عدالدارقطني هذا لم أجده في سننه، وأنت تعلم أن مثل هذا لايكون علة لعد محدث حديث راو من أفراده، وإنما تكون العلة لذلك العد تفرده عنده بروايته.

نعم قال الذهبي في ترجمة خالد بن أبي الصلت من ميزانه: تفرد عنه به خالد الحذاء. وقد عرفت أن تفرد راوي الصحيح أو الحسن بشئ ليس بقادح في شئ ثم لا يتضح أن مرجع الضمير المضاف إليه في قوله: أفراده. من ذا؟

٧٦٢- **قال المحشي**: وحديث عائشة يدل على أن الكنيف في بيت رسول الله ﷺ لم يكن مبنيا نحو القبلة- إلى قوله: وما نقله الحافظ -رضي الله عنه- من موافقة الجمهور إياه بعيد عن الصواب إلا أن يكون أراد من الجمهور جمهور الأئمة الخ (١/ ٢٥٢).

يقول أولا: قد تقدم نقد الحصة الأولى من كلام المحشي هذا في أثناء نقد أقوال صاحب الفيض السابقة آنفا، فتذكره، وأمعن التدبر في قوله ﷺ في حديث عائشة هذا: حولوا مقعدتي إلى القبلة. وقول عائشة ﵂ فيه: واستقبل بها القبلة.

ثانيا: إن الحافظ -رحمه الله تعالى- قال: وبالتفريق بين البنيان والصحراء مطلقا قال الجمهور، وهو مذهب مالك والشافعي وإسحاق، وهو أعدل الأقوال

لإعماله جميع الأدلة . اهـ

وظاهر عبارة الحافظ أنه أراد بالجمهور الجمهور مطلقا ، وادعاء المحشي أنه بعيد عن الصواب لم يأت عليه بدليل ، وإقرار ابن حزم وابن القيم أن جمهور الصحابة الخ ليس بدليل لصحة النسبة إليهم مالم يثبت ذلك عن جمهور الصحابة والتابعين بأسانيد قوية ، وكذا قول الحافظ : وبالتفريق الخ ليس بدليل لثبوت النسبة ما لم يتحقق ذلك القول عن جمهورهم ، فلنا أن ننسج على منوال المحشي ونقول : وما نقله ابن حزم وابن القيم أن جمهور الخ فبعيد عن الصواب .

ثالثا : إن قول الجمهور ليس بحجة ، فموا فقتهم ليست بنافعة في العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها كما أن مخالفتهم ليست بضارة فيه ، ولا سيما عند من يقولون : إن الإجماع ليس بحجة . وإنما نفع موافقتهم وضرر مخالفتهم في أمور أخرى .

هذا وفي تعليل الحافظ لجعل قول التفريق أعدل الأقوال بقوله : لإعماله جميع الأدلة . أن حديث جابر ظاهر في الصحراء ، فليس في قول التفريق إعمال لجميع الأدلة . على أن إعمال جميع الأدلة موجود في القول بحمل النهي على التنزيه ، فكيف يكون القول بالتفريق أعدل الأقوال من حيث ذلك الإعمال ؟ ومنه حصحص أن ليس في القول بالمنع والتحريم مطلقا إعمال لجميع الأدلة .

رابعا : إن ألفاظ الأعدل ، والأقوى ، والأنص ، والأصرح ، والأقرب تدل بمفهومها على أن في الأقوال هنا ما هوعادل ، وقوي ، ونص ، وصريح ، وقريب عند اللافظ بتلك الألفاظ ، فتدبر .

٧٦٣- **قال المحشي** : وقد ظهر اعتباره في الطواف عريانا أيضا أعني به أن التعري إذا كان شنيعا في جميع الأحوال فإنه عند البيت أشنع ، وإذا كان التعري عنده أشنع كان التخلي إليه أشنع بالأولى الخ (١/ ٢٥٢) .

يقول أولا : إن التعري شنيع في جميع الأحوال كما هو منصوص في كلام المحشي بخلاف التخلي ، فإنه ليس شنيعا في جميع الأحوال كما في الأحوال التي لم يستقبل فيها البيت ولم يستدبر ، فقياس التخلي على التعري خطأ .

ثانيا : إن بين «عند» و «إلى» فرقا ، فقياس التخلي إلى البيت على التعري عند البيت مع الفارق ، وهو باطل كما تقرر في موضعه .

ثالثا : إن المحشي قد استشعر بضعف قوله هذا ، فقال في آخر كلامه : وكان هذا من مناسباته ، والشيء وبالشيء يذكر ، وليس باستدلال . اهـ

ويتبين مما ذكرنا أن التخلي والتعري ليس بينهما مناسبة من جهة ما نحن فيه فإن التعري ولو بعيدا عن البيت وغير مستقبله ومستدبره شنيع ، والتخلي مستقبل البيت أو مستدبره ولو لابسا ثيابا كثيفة ثخينة مكروه .

رابعا : إن هذا - على تقدير التسليم - قياس في مقابلة النص فإن حديث أبي أيوب وغيره ، وحديث ابن عمر ، وحديث جابر ، وحديث عائشة نصوص صريحة في الباب ، فلا نحتاج إلى القياس ولو كان صحيحا ، فكيف نحتاج إليه إذا كان ضعيفا ؟

٧٦٤-**قال** صاحب الفيض : فقد أخذه طردا وعكسا ، وأدار عليه النهي والإباحة كيف والقبلة يوجه إليها عند الصلاة فلا يستقبل بها عند الغائط ؟ اهـ (١/ ٢٥٢)

يقول : إن أحاديث ابن عمرو جابر و عائشة - رضي الله عنهم - المتقدم ذكرها تخدش أن يكون النبي ﷺ أخذه طردا وعكسا ، وأدار عليه النهي والإباحة ولاحظ أن القبلة يوجه إليها في الصلاة الخ

ثم لو كان رسول الله ﷺ لاحظ وراعى في بيان حكم الاستقبال عند البول والغائط أن القبلة يوجه إليها في الصلاة الخ لما ساوى بين الاستقبال والاستدبار في قوله : لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول ولا تستدبروها . فتأمل .

٧٦٥- **قال** : واختار أبو عمرو أنه مستمر في جميع الأحوال ، ونقله الحافظ - رحمه الله تعالى - في الفتح واعتراه النسيان لأنه يسقط به تفصيل الفيافي والبنيان ، ويبقى النهي على إطلاقه كما كان الخ (١/ ٢٥٣) .

أقول : وللحافظ أن يفرق بين التفل والغائط ، فإن الغائط يخرج من غير اختياره والتفل لا بد فيه من استعمال الاختيار ، ثم الغائط في موضع معتاد للنجاسة ، والإنسان معذور في خروجه بخلاف التفل ، ولاسيما في حالة المناجاة ، ولا سيما في المسجد فإنه قبيح قطعا عرفا .

يقول أولا : قال صاحب الفيض قبيل : ثم إن العيني تمسك للمذهب مما أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث حذيفة مرفوعا : من تفل تجاه القبلة جاء يوم القيامة وتفله بين عينيه ، وإذا كان حال التفل هذا فما بال الغائط ؟ اهـ ولم أجد تمسك العيني هذا في شرحه للبخاري بعد .

ثانيا : إن الحافظ قال في باب حك البزاق باليد من المسجد من الفتح شارحا لقوله ﷺ : إن أحدكم إذا قام في صلاته فإنه يناجي ربه ، وإن ربه بينه وبين القبلة فلا يبزقن أحدكم قبل قبلته . مالفظه :

وقال ابن عبدالبر : هو كلام خرج على التعظيم لشأن القبلة . وقد نزع به بعض المعتزلة القائلين بأن الله في كل مكان ، وهو جهل واضح لأن في الحديث أنه يبزق تحت قدمه ، وفيه نقض ما أصلوه الخ وليس فيه أن أباعمر اختار أنه مستمر في جميع الأحوال .

نعم قال الحافظ بعد نقل كلام أبي عمر الذي ذكرنا قبل : وهذا التعليل يدل على أن البزاق في القبلة حرام سواء كان في المسجد أم لا ولا سيما من المصلي الخ .

ثالثا : إن مبنى تمسك العيني هذا على التعليل والقياس ، وهما لا يسمعان في مقابلة النصوص ، فإن النصوص قد فرقت بين التفل والغائط ، وألغت التعليل

والقياس هنا .

رابعا : إن كنية الحافظ ابن عبد البر أبو عمر بضم العين، لا أبو عمرو بفتح العين .

٧٦٦- **قال** : فالتحقيق أن الاستقبال لا تتوقف على البراهين الهندسية ، بل يرجع إلى العرف . اهـ (١/ ٢٥٣).

يقول : إن أمر الاستقبال والاستدبار لا يرجع إلا إلى العرف كما اعترف به صاحب الفيض ، فقوله معتقدا هذا الاعتقاد : وما في بعض الروايات : مستدبر الكعبة . فهولزومي ويبنى على تحقيق السمت ، وكونهما على طرفين بحيث يوجب استقبال أحدهما استدبار الآخر ، وذلك غير معلوم ، وإنما أراد به ابن عمر - رضي الله عنه - التقريب ، وما يتراءى في بادي النظر فقط ، ومسألة الاستدبار والاستقبال تبني على تحقيق ذلك السمت في نفس الأمر ، ولا تتحقق إلا أن يحققها علماء الجغرافيا كذلك . اهـ (١/ ٢٤٧) لا يجدي لأن مراد ابن عمر - رضي الله عنه - التقريب وما يترا آى في بادي النظر فقط . وهذا هو العرف فإن ابن عمر - رضي الله عنه - قال ما قال بناء على العرف ، لا على تحقيق علماء الجغرافيا ولا على البراهين الهندسية ، وقوله ﷺ : ولكن شرقوا أوغربوا . ناظر إلى أصحاب الجغرافيا ، وعلماء الهندسة، وأهل العرف جميعا ، ففي قولي صاحب الفيض المذكورين نوع تناقص .

قد تم الجزء الثاني من إرشاد القاري بتوفيق الله الرحمن الباري ويتلوه الجزء الثالث منه إن شاء الله تعالى وأوله : باب من تبرز على لبنتين .

وفقنا الله ذو الأيادي والمنن لما يحبه ويرضاه ووقانا البلايا والمحن .



المحتوى

للجزء الثاني من إرشاد القاري